

ISSN: 1405-7778

Cuicuilco

Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia

NUEVA ÉPOCA, VOLUMEN 16, NÚMERO 46, MAYO-AGOSTO, 2009



La antropología en Cuba

ISSN: 1405-7778

Cuicuilco

Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia

NUEVA ÉPOCA, VOLUMEN 16, NÚMERO 46, MAYO-AGOSTO 2009

La antropología en Cuba

ÍNDICE

- Presentación 5
Leif Korsbaek

DOSSIER

- La Antropología en Cuba 11
Leif Korsbaek y Marcela Barrios Luna
- Edward Burnett Tylor: “Anahuac or Mexico and the Mexicans, Ancient and Modern” 35
Leif Korsbaek
- ¿Estudia el proceso salud-enfermedad la antropología cubana? 55
Enrique Beldarraín Chaple
- El empacho en Cuba. Aproximación histórica documental desde 1821 hasta 2009 71
Roberto Campos-Navarro
- Acordes arrítmicos del color de la piel del bailarín de la Escuela Cubana de Ballet 97
Hamlet Betancourt León
- Las supervivencias lingüísticas de origen taíno en el oriente cubano 119
Jesús Serna Moreno
- Crisis social y reavivamiento religioso. Una mirada desde lo sociocultural 135
Ana Celia Perera y Ofelia Pérez Cruz
- Identidad, cultura y diversidad. Presencia japonesa en Minas de Matahambre, Provincia Pinar del Río, Cuba 195
Nelia María Paez Vives y Omar Miranda Barbosa

MISCELÁNEA

- El chamanismo y la corporalización del chamán: argumentos para la deconstrucción de una falsa categoría antropológica **Roberto Martínez González** 197
- Figuras y narrativas míticas del símbolo. Del laberinto entre los *o'odham*, *hopi* y *yuma* **Julio Amador Bech** 221
- Cuando el otro nos comprende: los retos de la interculturalidad ritual **Leopoldo Trejo, Mauricio González, Carlos Heiras e Israel Lazcarro** 253

RESEÑA

- Instituto Nacional de Antropología e Historia, *Alfonso Soto Soria, museógrafo (Rostros de la Antropología)*. Realización: Omar Ramírez; Producción: Ana Galicia; Investigación: Carlos Vázquez. DVD 24:14min, México, 2009 **Graciela de Garay** 275
- Molinar, Patricia y Martha Rebeca Herrera, *Creciendo en la Adversidad*, México, Juan Pablos Editor / Facultad de Medicina - Universidad Autónoma de Sinaloa, 2009, 295 pp. **Citlali Quecha Reyna** 281

PRESENTACIÓN

Leif Korsbaek

Escuela Nacional de Antropología e Historia

Por muchas razones, la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), cuya revista oficial es la *Revista Cuicuilco*, es una escuela famosa en América Latina y en el mundo, pues tiene muchas virtudes y muchas facetas. Una de las virtudes es que no es solamente una escuela de antropología o una escuela de historia, es una escuela con siete licenciaturas y cinco programas de postgrado a dos niveles: maestría y doctorado.

La antropología en Cuba, a la cual se dedica el presente dossier, se encuentra en una curiosa situación, pues al mismo tiempo existe y no existe en la isla, pero —antes que nada—, fuera de Cuba prácticamente no se sabe nada de su existencia y de sus características. En el primer texto, de Leif Korsbaek y Marcela Barrios, se pretende llenar un hueco en un proceso que se inició *grosso modo* alrededor de 1968: en aquel año, por muchas razones y en muchos campos un año emblemático, inició un proceso de estudio y difusión de la historia de la antropología. El primer producto, y probablemente el mejor conocido (no por ello necesariamente el mejor), fue el mamotreto de Marvin Harris con el título algo seco de *El desarrollo de la teoría antropológica*, un libro que seguramente ha acompañado a muchos de los estudiantes de esta disciplina a través de su *currículum*. También de los Estados Unidos surgió la serie conocida como HOA, *History of Anthropology*, editada por George W. Stocking, que hasta el momento ha alcanzado nueve volúmenes regulares y algunos irregulares, todos dedicados a diversos aspectos de la antropología a nivel mundial. De la academia francesa aparecieron en 1969 dos volúmenes gemelos: *La historia de la antropología*, de Paul Mercier y *Una historia de la etnología*, de Jean Poirier, ambos de la editorial Presses Universitaires de France (PUF) y muy accesibles (en español caprichosamente el volumen de Paul Mercier, editado por Península en Barcelo-

na, es muy caro, mientras que el volumen de Jean Poirier salió en una edición muy barata del Fondo de Cultura Económica en México). En el mismo periodo tenemos en México la versión original de la obra de Angel Palerm, que hasta el momento se sigue publicando en tres volúmenes dedicados a los precursores, los evolucionistas y los profesionales, contemporáneos de Edgard Burnett Tylor, y más recientemente se han publicado los quince tomos de la monumental obra de Carlos García Mora y colaboradores acerca de “la antropología en México”. En este contexto se pretende presentar un perfil de la antropología en Cuba, un tema elusivo y olímpicamente desconocido fuera de la isla (y en la isla también, por varias razones).

La segunda de las virtudes de la ENAH es el abanico de especialidades antropológicas (si se nos permite aplicar el esquema de Franz Boas e incluir a la historia entre las disciplinas antropológicas) que tienen presencia en la Escuela. Los diversos textos del dossier pertenecen a muy diferentes disciplinas antropológicas y reflejan el pluralismo académico que rige en la ENAH.

Ya se han señalado las características del primer texto que introduce el universo del presente dossier; cabe solamente mencionar que el texto ha sido desarrollado como parte de las actividades de docencia e investigación desarrolladas en la isla por los dos autores, en cuyo contexto hemos tropezado con un abanico de ciencias sociales que al mismo tiempo se parecen a las que se desarrollan en otras partes de América Latina, incluyendo a México, pero que, por un proceso histórico relativamente bien conocido, son diferentes.

El segundo texto, que es de un libro que fue publicado en 1861, puede sorprender a mucha gente, pues el texto es de Edward Burnett Tylor, el mundialmente conocido fundador de la antropología moderna. En sí, el texto es una pequeña contribución a la historia de la antropología y a la historia cultural de Cuba, al mismo tiempo que introduce uno de los temas que constituyó el horizonte moral de la antropología en la infancia de la disciplina: la trata de esclavos. Acerca del texto no hay necesidad de gastar muchas palabras en su presentación, pues habla por sí mismo y — sencillamente— hay que disfrutarlo, ya que es un placer leer la prosa de Tylor, tan hermosa como la de Malinowski, otro fundador de la antropología (prosa tan pulida lamentablemente no se da en todos los antropólogos).

Mientras que podemos decir que la antropología social y cultural (sin querer discutir la problemática relación entre una tradición que tiene su origen y su más rico desarrollo en los Estados Unidos y otra tradición que ha sido desarrollado con mayor riqueza en Inglaterra) no existe en Cuba en la actualidad, pues no existe una carrera de antropología, los dos siguientes textos pertenecen a un campo que forma parte de la antropología y que seguramente formará parte de la antropología que se está desarrollando en

la isla: la antropología médica, o sea, el estudio de la medicina con atención a su aspecto cultural y comparativo.

El texto de Enrique Beldarrain Chaple plantea una pregunta: ¿Existe una antropología de la salud y la enfermedad en Cuba? El autor, que es cubano, es médico y antropólogo y cuenta con años de experiencia de estudios en su campo en Cuba.

El texto de Roberto Campos, médico y antropólogo mexicano, pero con años de experiencia en investigación en Cuba, refuerza la respuesta a la pregunta de Enrique Beldarrain Chaple, y contribuye con un material empírico que al mismo tiempo nos presenta un enigma que todavía no ha encontrado su respuesta: ¿Por qué una tradición de medicina tradicional ha tenido una difusión tan caprichosa que la encontramos solamente en Cuba y en Argentina, pero no en otras partes de América Latina?

En el artículo acerca del bailarín cubano, de Hamlet Betancourt León, con el título largo y trabajoso de “Acordes arrítmicos del color de la piel del bailarín de la Escuela Cubana de Ballet”, nos quedamos en el mismo campo, pues es un estudio del cuerpo humano desde un punto de vista físico, no muy alejado del punto de vista de los dos anteriores autores, pero al mismo tiempo nos adentramos en la hibridización a diversos niveles: por un lado es un texto escrito por un investigador cubano, pero como parte de su posgrado en una universidad mexicana y, por otro lado, mientras que se mantiene la atención a lo físico, se agrega la dimensión estética.

Con el texto de Jesús Serna Moreno, “Las supervivencias lingüísticas de origen taíno en el oriente cubano”, nos dirigimos a otro universo disciplinario, la lingüística. El texto llena un sensible vacío que tiene que ver con la fundación de la tradición antropológica cubana por Fernando Ortiz, al mismo tiempo frágil y sólida: mientras que todo el mundo está de acuerdo en que fue Fernando Ortiz quien le dio sus fundamentos a la antropología en Cuba —antes que nada con sus tres volúmenes acerca de los negros: *Los negros esclavos*, *Los negros curros* y *Los negros brujos*— aceptando su papel de introductor de los negros en la identidad polifacética de la isla, algunos sienten que con su atención a los negros, hizo a un lado tanto a los primeros habitantes de la isla, los indígenas y principalmente los taínos, y también a otros grupos como los chinos.

“El Departamento de Estudios Sociorreligiosos”¹ —conocido por sus siglas CIPS— del Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas del

¹ La información aquí presentada proviene en parte de una entrevista el 14 de marzo de 2008 con las investigadoras Ana Cecilia Perera Pintado, Ofelia Pérez Cruz, Aurora Aguilar Núñez y Juliette Fernández Estrada, en la sede del Departamento de Estudios Sociorreligiosos en el Vedado, Habana.

CITMA fue fundado y dirigido de 1982 a 2006 por Jorge Ramírez Calzadilla, notable investigador de fenómenos sociorreligiosos quien representa la primera generación de investigadores del departamento, junto con Juana Berges y Aníbal Arguelles. Hoy está la segunda generación de investigadores: Ana Celia Perera Pintado y Ofelia Pérez Cruz, y la tercera generación, representada por la psicóloga Juliette Fernández Estrada y Aurora Aguilar Núñez. En este momento cuenta el Departamento con diez investigadores, la gran mayoría de ellos mujeres en un auténtico matriarcado. El Departamento es conspicuo en el paisaje cubano y es notable desde varios puntos de vista. Por un lado, es la única institución en Cuba que explícitamente se dedica al estudio de fenómenos religiosos, lo que es evidentemente un tema algo delicado en un país con un partido comunista de mucho peso y en una clara situación de transición de la total exclusión de la religión hacia algún tipo de tolerancia; por otro lado, se puede decir del Departamento que sus investigaciones son en gran medida antropológicas, pero los investigadores no son de formación antropológica, sino sociólogos y psicólogos.

Del Segundo Encuentro Internacional de Estudios Sociorreligiosos, celebrado en La Habana en 1998 se publicó una selección de textos, originalmente presentados como ponencias, en el volumen *Religión, Cultura y Espiritualidad. A las Puertas del Tercer Milenio* (Prieto & Ramírez, editores, 2000). El libro es interesante, pues la lista de autores que se encuentra al final muestra el papel del departamento como una especie de ventana hacia fuera en un área tan delicada como es el estudio de la dinámica religiosa: de los 28 autores enlistados, casi la mitad, 12, son investigadores cubanos (de los cuales 8 son del propio departamento), 4 son latinoamericanos, 7 son estadounidenses y 5 son europeos.

El texto que aquí se publica da una impresión del trabajo del departamento y de dos de sus investigadoras; de dos publicaciones de 2006 se desprende el tono de las investigaciones de la institución. En "Los llamados nuevos movimientos religiosos en el Gran Caribe. Reflexiones sobre un problema contemporáneo" se pone el énfasis en tres elementos: en los movimientos religiosos, en su actualidad y en la región del Gran Caribe, y se nota el interés por el pluralismo:

en la misma zona geográfica, un hecho viene captando en las últimas décadas la atención de medios académicos y religiosos por sus características y rápida difusión; se trata de la expansión de formas religiosas diferenciadas en varios aspectos de las tradicionales en los contextos culturales correspondientes [Berges *et al.*, 2006:13].

En “Religión y cambio social. El campo religioso cubano en la década del 90” se detecta de nuevo el énfasis en los procesos de cambio que todo el tiempo están actuando, pero con mayor fuerza y velocidad a partir de la salida de los soviéticos de la isla alrededor de 1990, el inicio del periodo que trata el libro. En una nota en la primera página ya se detecta la presencia de la antropología como tarea y la ausencia del método antropológico, pues la religión se define entre otros elementos “por la aceptación de la existencia objetiva de lo sobrenatural, en cualquiera de las formas que adquiera” [Perera, 2006:1]; el problema es que, en una perspectiva intercultural, que es exactamente la especialidad y la fuerza de la antropología, lo que en una cultura es natural es en otra cultura sobrenatural.

El dossier termina con un texto acerca de la “Identidad, cultura y diversidad. Presencia japonesa en minas de Matahambre, Provincia de Pinar del Río”, escrito por Nelia María Páez Vives, con el cual nos encontramos en la dimensión histórica de nuestra disciplina antropológica. La Provincia de Pinar del Río es casi exclusivamente conocida como la cuna del tabaco cubano (aunque la gente de Sancti Spiritus, en el centro de la isla, insiste en que el mejor tabaco cubano viene de su provincia; ya que dejé de fumar hace unos quince años, no me ofrezco como juez en la discordia); de las actividades mineras en Pinar del Río prácticamente no se sabe nada. La familia ha sido estudiada ampliamente en la historia cubana, pero la enorme mayoría de estudios giran en torno a la familia de los esclavos negros —como en los tres tomos de Fernando Ortiz ya mencionados y en *La otra familia. Parientes, redes y descendencia de los esclavos de Cuba* de Carmen Barcia Zequeira— y de la de los esclavistas —como en *Burguesía esclavista y abolición*, también de Carmen Barcia, o *La burguesía esclavista cubana* de Diana Iznaga— y, recientemente, la familia de los inmigrantes chinos.

La Antropología en Cuba¹

Leif Korsbaek

Escuela Nacional de Antropología e Historia

Marcela Barrios Luna

Facultad de Humanidades,

Universidad Autónoma del Estado de México

RESUMEN: *el texto presenta varios aspectos de las actividades antropológicas en Cuba, partiendo de la paradoja de que la antropología no existe formalmente ahí, pues no existe una carrera de esta disciplina pero sí una multitud de actividades que claramente pertenecen al universo y al horizonte de la antropología. Se presentan algunas de las raíces de la antropología en Cuba: sabios e investigadores de la medicina, la antropología física, la filosofía y el derecho, que al mismo tiempo han iniciado las actividades antropológicas y han dejado sus huellas en la actual situación de la antropología, tales como la existencia de una antropología física y una rica criminología, pero debido a la herencia soviética, existe la ausencia de una antropología social y cultural. En seguida se presentan las instituciones en las cuales se llevan a cabo las actividades antropológicas, las revistas académicas y políticas en las cuales se discute la disciplina —no obstante su inexistencia formal en la isla—, así como los museos de carácter antropológico. En las conclusiones se plantea, como punto de partida de una continuación del texto, la pregunta: ¿cuáles son los conocimientos que nos pueden proporcionar la etnografía (en sentido occidental) y la antropología social y cultural?, y ¿cuál es la utilidad de estos conocimientos en la nueva situación de Cuba? Es la intención en un segundo texto tratar las preguntas aquí planteadas, y es nuestra opinión que Cuba es un caso importante para entender la fuerza de la antropología y sus limitaciones.*

ABSTRACT: *The text presents various aspects of anthropological activities in Cuba, taking as its point of departure the fact that anthropology does not exist formally there, in the sense that no formal*

¹ Una parte del presente texto fue presentada como ponencia bajo el título de “Aspectos de la antropología en Cuba” en la “Conferencia Internacional Antropología 2008” en el Instituto de Antropología en La Habana el 26 de noviembre de 2008. El texto es una introducción muy general a un fenómeno prácticamente desconocido: la antropología en Cuba, y la limitación de espacio nos ha impuesto el uso de un estilo casi telegráfico, muchos de los temas aquí tratados evidentemente merecen una discusión más a fondo. Los autores de este texto están preparando un texto más amplio con un enfoque más analítico intentando contestar las preguntas: ¿qué información nos puede dar la antropología acerca de la situación en la isla? y ¿cuál sería la contribución de la antropología a resolver los problemas de Cuba?

academic career exists in spite of the existence of an abundance of anthropological activities that quite clearly belong to the universe of anthropology. After that, some of the roots of anthropology in Cuba are presented: thinkers and researchers of medicine, physical anthropology, philosophy and law, who have, at the same time, initiated these activities and brought them to the situation prevailing today: the existence of a rich physical anthropology and a criminology, but due to Cuba's soviet tradition, the near total absence of social and cultural anthropology. Followed by a description of the institutions in which the anthropological activities are carried out, the academic and political periodical publications that harbor the anthropological discussions, and the museums that display anthropological items. In the conclusions a couple of crucial questions are formulated: what is the knowledge that ethnography (in an Occidental sense) and social and cultural anthropology can provide us?, and of what use can this knowledge be in Cuba's new situation? It is our intention to discuss these questions in a later text, and it is our opinion that the Cuban case is important in our endeavour to understand the value of anthropology and its limitations.

PALABRAS CLAVE: *antropología cubana, arqueología cubana, folklor cubano, instituciones antropológicas, revistas antropológicas, antropología física, criminología.*

KEY WORDS: *Cuban Anthropology, Cuban Archeology, Cuban folklore, Anthropological institutions, Anthropological publications, Physical Anthropology, Criminology.*

1 INTRODUCCIÓN

El presente texto es un intento por captar el origen y las fuentes de la antropología que existen en Cuba actualmente, así como algunas de sus características, lo que es una tarea rica y complicada por varias razones.

En primer lugar, la antropología no es exactamente la disciplina mejor definida, como se desprende del lema que escogió Evans-Pritchard para caracterizar sus actividades antropológicas: "nada humano me es ajeno", y en segundo lugar, opinamos que en la actualidad existe mucha antropología en Cuba, si buscamos las actividades antropológicas, pero institucionalmente casi no existe una antropología en la isla, lo que es evidentemente la consecuencia de una sólida herencia soviética, donde la antropología en el sentido occidental, es decir, antropología social y cultural, o sea socio-cultural, existe solamente como una sombra entre dos disciplinas vecinas: la etnología y la etnografía.

El título de nuestra disciplina es algo arrogante, el estudio del hombre, sin embargo, los diversos estilos de hacer antropología se vuelven víctimas de un proceso histórico que nos entrega resultados claramente nacionales, si no nacionalistas, como "la antropología cultural norteamericana", "la antropología social británica" o "la etnología francesa", y de la misma manera podemos buscar una "antropología cubana" en el sentido de una actividad definida como antropológica que se inscribe en un proceso histórico nacional, el cubano.

Como dos de los padres fundadores de la antropología, Radcliffe-Brown y Malinowski, hicieron trampa haciendo sus investigaciones en islas que dan la impresión de ser, y hasta cierto punto son, pequeños mundos claramente definidos y separados del gran mundo alrededor, también nos ayuda el carácter isleño de Cuba a definir las fronteras que la separan del mundo alrededor, de la misma manera que un proceso histórico bien conocido ha reforzado la frontera entre Cuba y el mundo, por así decirlo.

2 LOS ANTECEDENTES Y LOS PERSONAJES

Podemos decir que la antropología cubana empieza con los primeros descubridores y cronistas españoles en el siglo xv-xvi, y es justo empezar con Cristóbal Colón, que dijo acerca de Baracoa, donde fundó el primer pueblo de la isla: “la más hermosa cosa del mundo ... andando por ella fue cosa maravillosa ver las arboledas y frescuras y el agua clarísima, y las aves y amenidad, que dice que le parecía no quisiera salir de allí” [Sanz, 1977:28]² y fray Ramón Pané, que posiblemente nunca visitó Cuba pero sí estuvo en el Caribe y con seguridad conoció a la población originaria antes de que fuera exterminada.³ Pero todo empezó en Baracoa, el primer municipio en el Nuevo Mundo y la primera capital de Cuba, hasta que Santiago de Cuba, en 1515, le arrancara esta posición, que hoy es un modesto y poco conocido paraíso turístico entre otras atracciones junto con “La Casa de la Rusa”.⁴

Después de Cristóbal Colón pasaron muchos viajeros de muy diferentes clases por la isla,⁵ uno de los huéspedes más importantes fue el ilustre Alejandro von Humboldt quien en dos ocasiones visitó la isla durante su

² “Diario de Colón”, Edición facsimilar, publicado por Carlos Sanz, Madrid.

³ En nuestras entrevistas y contactos informales con todo tipo de personas relacionadas con la antropología en Cuba, asombra que muy pocos reconocen el nombre de fray Ramón Pané, supuestamente el único o de los muy pocos que han podido transmitir conocimientos de los indígenas en Cuba sobre la base del contacto con indígenas todavía vivos en las Islas Antillas.

⁴ Baracoa cuenta hoy con su cronista, el doctor Alejandro Hartmann Matos, director del museo del pueblo [Hartmann, 2000]. La Casa de la Rusa, que hoy es un pequeño hotel con su restaurante, pertenecía a la modelo de Vera, el personaje principal en la novela La consagración de la primavera de Alejo Carpentier, cuyo hijo vende sus pinturas naífs a los turistas.

⁵ En un texto del curso de “antropología” en la carrera de “estudios socio-culturales” en la Universidad de Matanzas, se enumeran bajo la etiqueta de “cronistas” a Pedro Mártir de Anglería, Bartolomé de las Casas, Gonzalo Fernández de Oviedo, Juan López de Velasco y Antonio de Herrera les siguen los muy variados viajeros, empezando por Alejandro von Humboldt, de los cuales algunos tenían talento de antropólogo y otros no.

estancia en América, de 1799 a 1804.⁶ Humboldt era una especie de talento universal que publicó sus observaciones y opiniones en su *Ensayo Político sobre la Isla de Cuba*, publicado en París en 1826, en él escribió

mientras que apoyo a la humanidad, rechazo la desagradable pretensión de la existencia de razas superiores e inferiores. Habiendo alcanzado un nivel cultural más alto, algunas razas son más capaces que otras, pero ninguna raza es más noble que las demás [Humboldt, 1826]⁷

Por esta razón el gobierno español de Cuba prohibió el ensayo en la isla. Humboldt es con mucha frecuencia considerado como “el segundo descubridor de Cuba”, pero en muchas ediciones de su obra son considerados exclusivamente sus trabajos sobre México y los Andes, a veces complementados con sus opiniones acerca de Venezuela. En su *Ensayo político sobre la Isla de Cuba* se publicó por primera vez un mapa de Cuba con un razonable nivel de precisión y, no obstante el título con la palabra “político” que hace eco de la mentalidad ilustrada, se analizó la estructura y la situación económica de la isla.

Humboldt era un gran admirador de Cuba y de los cubanos:

El trato de la gran ciudad de La Habana se parece por sus maneras atentas y su urbanidad al de Cádiz y al de las ciudades comerciales más ricas de Europa. Los habaneros han sido los primeros, entre los ricos habitantes de las colonias españolas, que han viajado por España, Francia e Italia. En ninguna parte se ha sabido mejor que en La Habana la política de Europa, y los resortes que se ponen en movimiento para sostener o derribar un ministerio. Este conocimiento de los sucesos y la previsión de los del porvenir han servido eficazmente a los habitantes de la isla de Cuba para libertarse de las trabas que detienen las mejoras de la prosperidad colonial [Humboldt, 1826].

Una de las cosas que captaron la atención de Humboldt fue la vida de los esclavos y el papel que jugaba el esclavismo en la economía de las plantaciones en Cuba, al igual que otro precursor de la antropología en general, y en Cuba en particular, que nunca es mencionado, Edward Burnett Tylor visitó la isla en la primavera de 1856 arribando de los Estados Unidos, rumbo a México, en calidad de reconvalescente después de una serie de ataques de asma y nos dejó el hermoso libro “Anahuac”. Tylor sería muy pronto la figura más importante en el nacimiento de una antropología científica, y en este desarro-

⁶ La primera visita se inició desde Venezuela en noviembre de 1800 y duraría unos meses.

⁷ No fue sino hasta 1929 que la obra fue puesta a la disposición de los hispanohablantes en una edición con una introducción biobibliográfica escrita por Fernando Ortiz, y por cierto en Nueva York.

llo histórico nace una nueva teoría en las ciencias sociales: el evolucionismo. El pensamiento de Tylor es plenamente evolucionista, como se desprende de su obra antropológica más importante publicada veinte años después:

las tribus salvajes y bárbaras representan con frecuencia, más o menos rigurosamente, los estados de cultura por que pasaron nuestros propios antecesores mucho tiempo ha, y sus costumbres y leyes nos explican, por caminos que de otra manera apenas hubiéramos podido sospechar, el sentido y la razón de nuestras leyes y costumbres [Tylor, 1881:469].

Pero un poco más tarde, los estudios antropológicos “fueron impulsados por el arribo a la Isla, en 1874, del doctor Luis Montané Dardé (1849-1936), graduado en esta especialidad en la Universidad de París [Hernández, 2003:12], con lo que nos movemos hacia una creciente especialización y profesionalización de la antropología.⁸

Es sabida la importancia de los abogados en la creación de la antropología y un miembro de este gremio fue Antonio Bachiller y Morales (1812-1899, La Habana), conocido como el padre de la bibliografía en Cuba. De 1842 a 1862 fue titular de la Cátedra de Derecho Natural y Fundamentos de Religión en la Universidad de La Habana y tuvo mucha influencia en la reestructuración de la educación superior en la isla. En 1863 fue nombrado director del recién creado Instituto de Segunda Enseñanza en La Habana donde tuvo gran importancia en la creación de una infraestructura que después permitiría el crecimiento de una antropología.

La antropología institucionalizada en Cuba tiene un negro origen, pues nació mediante decretos militares:

La orden militar no. 212, dictada por el gobierno interventor norteamericano creó la Cátedra de Antropología General y Ejercicios de Antropometría. El Gobernador General de la División de Cuba y Brigadier General jefe del Estado Mayor, Adna R. Chaffer, firmó además la orden no. 250, publicada el 28 de diciembre de 1899 en inglés y en español, que modificó la anterior [Rangel, 2002:25].

Pero en este panorama neocolonial dominado por la presencia de los Estados Unidos, sus fuerzas armadas y su procónsul se formó, en pleno optimismo positivista y evolucionista, un trío dinámico de personajes cubanos que vinieron a definir el perfil y, sobre todo, las condiciones institucionales de esta temprana antropología científica cubana: el personaje

⁸ Un movimiento muy propio a la antropología, en aquel periodo, no solamente en Cuba sino en otras partes también, tal como se desprende del título Tylor y los profesionales británicos [Palerm, 1977].

central sigue siendo Juan Luis Epifanio Montané Dardé (1849-1936), al que le siguen José Antonio González Lanuza (1865-1917) y Enrique José Varona Pera (1849-1933).⁹

José Antonio González Lanuza elaboró el primer plan de estudios, de 1899 a 1900, conocido como el Plan Lanuza, siendo secretario de instrucción pública y bellas artes. Este plan de estudios era de un corte muy español con mucho énfasis en las humanidades y pronto mostró su insuficiencia en la cara de otras propuestas más pragmáticas, pero con Enrique José Varona Pera, que llegó a ocupar el cargo, y, con su lema “he pensado que nuestra enseñanza debe dejar de ser verbal y retórica, para convertirse en objetiva y científica”, llegamos a otra idea de educación, práctica para el país en su situación actual.

Acercándonos más a la actualidad, Antonio Núñez Jiménez jugó un papel muy dinámico en la creación de la situación actual, nació en 1923 en Alquízar en la provincia de La Habana y fundó la Sociedad Espeleológica de Cuba en 1940.¹⁰ En *El pueblo cubano*, el capítulo uno empieza con la presentación de la demografía de Cuba para continuar en los siguientes capítulos presentando a los indios, los africanos, los franceses en Cuba, los chinos, los gallegos y los yanquis, para después deslizarse a seguir el desarrollo histórico en la república mediatizada y el pueblo en revolución. Un hermoso libro de Núñez Jiménez es *San Cristóbal de la Habana* que se tambalea entre el turismo, la antropología y la historia, en él narra algunos puntos de la historia de la ciudad, acompañado de fotos y reproducciones de mapas y dibujos [Núñez Jiménez, 2002].

Pero sin duda es Fernando Ortiz el personaje más importante en la creación de una antropología cubana en la actualidad, “su vida y su obra nos revelan que se convirtió en el investigador más importante de su tiempo, en el estudioso más enjundioso de la realidad cultural cotidiana del

⁹ La información básica de este apartado proviene de Rangel [2002], una excelente historia taquigráfica de este periodo inicial de la antropología moderna cubana.

¹⁰ Información de la solapa de Núñez Jiménez [2002], académico, viajero y soldado, fue doctor en filosofía y letras por la Universidad de La Habana en 1951 y doctor en ciencias geográficas por la Universidad Lomonosov en Moscú en 1960. En 1972 y 1982, respectivamente, participó en expediciones al Polo Norte y a la Antártica, realizó exploraciones en los Andes, desde Perú hasta Venezuela, llevó a cabo investigaciones geográficas en China, África, las Islas Galápagos e Isla de Pascua, entre otros lugares, y dirigió la famosa expedición “En canoa del Amazonas al Caribe” de 1987-1988. Capitán del Ejército Rebelde a las órdenes del Che Guevara, 1958, director del Instituto Nacional de Reforma Agraria, 1959-1962, jefe de artillería, 1960-1962, presidente-fundador de la Academia de las Ciencias de Cuba, 1962-1972, embajador de Cuba en Perú, 1972-1978, viceministro de cultura, 1978-1989, diputado a la Asamblea Nacional, 1976-1993, murió en 1998.

pueblo cubano” [Mintz, 2005:142], hasta tal grado que uno puede llegar a tener la impresión de que la antropología cubana empiza con él. Nació en La Habana en 1881, pero a los 14 años lo llevaron a Menorca, en el Mediterráneo, donde se educó. Su principal obra es *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* que fue publicada originalmente en 1940; “Ortiz publica la primera edición del *Contrapunteo* en La Habana en 1940. La traducción al inglés de 1947, que abrevia el texto, se basa en esta primera edición. El texto en español no se volvió a editar en Cuba hasta en 1963”. Su impresionante producción se desprende de su obra central acerca de los negros: *Los negros esclavos*, *Los negros brujos* y *Los negros curros*, tres textos de un proyecto original de 1906 acerca de “la hampa afrocubana”. Pero sin lugar a dudas su libro más conocido y más maduro es *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, en el cual introduce su particular variedad del método comparativo, el contrapunteo, y donde discute también su propia versión de la aculturación que llama transculturación.

Al final de la Segunda Guerra Mundial, en 1945, Fernando Ortiz publica su opinión acerca de las razas y el racismo en el libro *El engaño de las razas*, en el cual se apega estrechamente a la visión de la raza y del racismo que será la marca registrada de la UNESCO, a consecuencia también de la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* en el marco de la ONU. Le interesa la inquisición, la magia y la religión, interés que se manifiesta en por lo menos tres de sus libros: *Historia de una pelea cubana contra los demonios*, *La santería y la brujería de los blancos* y *Brujas e inquisidores*.

Po otro lado está Alejo Carpentier, mejor conocido como novelista y como uno de los creadores del realismo mágico en América Latina junto con autores como Gabriel García Márquez, Miguel Ángel Asturias y tal vez Julio Cortázar, entre otros, pero cuenta también con una importante producción acerca de la música en Cuba. Podemos decir que su primera obra importante no novelística es una historia del zapato que escribió para el órgano oficial de la organización de fabricantes de calzado.

Manuel Galich es, entre otros textos, el autor de una estupenda historia y prehistoria de América Latina, *Nuestros primeros padres*, una versión caribeña de *Sons of the Shaking Earth* de Eric Wolf. Galich fue ministro de educación pública en Guatemala durante una parte del periodo democrático en aquel país, de 1944 a 1954, pero huyó a Cuba cuando los militares tomaron el poder en 1954 con el apoyo de los Estados Unidos. En 1981, en su calidad de refugiado político, se encontraba en La Habana, como director del teatro nacional de títeres en la Casa de las Américas.

Dos mujeres merecen nuestra atención en la creación de un pensamiento antropológico en Cuba. En primer lugar, Lydia Cabrera (nacida

en Nueva York en 1899), quien escribió cuentos y novelas pero empezó a interesarse por las tradiciones y las leyendas de los negros en La Habana, y en 1935 se publicaron en París una traducción al francés de sus *Cuentos negros de Cuba*.¹¹ En 1954 publicó *El monte*, que junto con sus demás obras ha sido un texto central en el estudio de la cultura y del folclor de la población negra en la isla. Las últimas palabras en su biografía, en el *Diccionario de la literatura cubana*, son “al triunfo de la Revolución se marchó del país” [Diccionario de la Literatura Cubana, 1980, I:166].

Otra mujer que es al mismo tiempo marginal y medular es la antropóloga Calixta Guiteras Holmes. Podemos citar de una biografía:

Calixta Guiteras, una de las etnólogas más destacadas egresadas de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, nació en 1905 en Philadelphia, Estados Unidos, hija de Calixto Guiteras, cubano de ascendencia catalana, María Therese Holmes, estadounidense. En 1913, su familia se trasladó a La Habana, donde Calixta cursó sus estudios hasta obtener en 1930 su doctorado en filosofía y letras de la Universidad de La Habana. Tanto Calixta como su hermano Antonio participaron en la revolución contra Machado; al triunfo de la misma, Antonio fue nombrado ministro, pero en 1935 fue asesinado por órdenes de Batista. Calixta y su madre se refugiaron en México [Dahlgren, 1988:246].

En México, Calixta Guiteras hizo una destacada carrera tanto como estudiante como posteriormente en su calidad de investigadora, donde hizo notables contribuciones al estudio antropológico del parentesco entre los indígenas en Chiapas, hasta que “su salud se vio seriamente afectada, le fue imposible continuar sus trabajos en los Altos de Chiapas; asimismo hubo de suspender su permanencia en la Ciudad de México, razón de su regreso a Cuba, en donde vivió hasta su muerte en 1988” [Dahlgren, 1988:252]. Hay que mencionar que la biblioteca en el nuevo edificio del Instituto de Antropología de la Academia de las Ciencias en La Habana lleva su nombre: Biblioteca Calixta Guiteras Holmes.

3 LAS INSTITUCIONES

Sin instituciones no hay antropología y como la antropología nació como disciplina en la Ilustración, así también el nueve de enero de 1793 fue creada en La Habana la institución más antigua que tiene que ver con la antropología, la “Sociedad Económica de Amigos del País”, de un grupo de hombres

¹¹ En 1940 el libro fue publicado en Cuba, en español, por La Verónica, con un prólogo de Fernando Ortiz que termina con las palabras: “Todo pueblo que se niega a sí mismo está en trance de suicidio. Lo dice un proverbio afrocubano: Chivo que rompe tambor con pellejo paga”.

que abarcaba a gente como Francisco de Arango y Parreño, el conde de Casa Montalvo, el doctor Tomás Romay y el padre José Agustín Caballero. Otro precursor relevante lo encontramos en la Sociedad Antropológica de Cuba inaugurada el 26 de julio de 1877, y una de las primeras de América. Tuvo una breve vida y se destacaba por su orientación hacia la antropología física, la anatomía y la medicina, así como por la amplia participación de abogados en ella.

La Academia de Ciencias nació originalmente en 1861 bajo el nombre de “Real Academia de Ciencias Médicas, Físicas y Naturales de La Habana” y continuó a la restauración de la república en 1902 con el mismo nombre menos la palabra “real”. Si brincamos a la Cuba posrevolucionaria, en 1962 se creó la Comisión Nacional para la Academia de Ciencias de Cuba, y en 1976 con la Ley 1323 de la Organización de la Administración Central, quedó establecida con el estatus de Instituto Nacional, mientras que en 1980, “al transferirse a la Academia las funciones del Comité Estatal de Ciencia y Tecnología y dársele la tarea de organismo rector de la ciencia y la tecnología a nivel nacional”, adquirió rango de Ministerio. Finalmente, en 1994, en el proceso de reorganización se convirtió en el Ministerio de Ciencias y Medio Ambiente de Cuba, CITMA, y en 1996, por el Decreto-Ley 163 quedó integrada por científicos de relevantes méritos y con el objetivo principal de

desarrollo de la ciencia cubana y a la divulgación de los avances científicos nacionales y universales, prestigiar la investigación científica de excelencia en el país, elevar el nivel de la ética profesional y la valoración de la ciencia, así como estrechar los vínculos de los científicos y sus organizaciones entre sí, con la sociedad y con el mundo.

Carlos García Mora y Carolina Rodríguez Lazcano escriben que “aprovechando una breve estancia en la ciudad de La Habana en julio de 1976, visitamos el Instituto de Ciencias Sociales (ICS) de la Academia de Ciencias de Cuba”, y que

hasta antes de la Revolución, se nos dijo, en Cuba no existió ninguna institución dedicada *ex professo* a los estudios etnológicos. En cambio, hubo desde principios del siglo pasado, una Academia de Ciencias Físicas donde se hacía algo similar a la antropología física. Y desde mediados del mismo siglo, con el ascenso de la burguesía local, hay un auge de las ciencias y las artes, equiparable al ocurrido en el resto de los países latinoamericanos en la misma época. Pero desde el año 68 hasta fines de siglo, la guerra frustró el desarrollo intelectual. Posteriormente, el dominio estadounidense trasladó la resolución de los problemas cubanos a los Estados Unidos. Esto provocó una dependencia tal que se detuvo el desarrollo científico y tecnológico propios, con la excepción de la medicina y otros contados casos. En 1876, se fundó una Sociedad

Antropológica formada por médicos, bajo los auspicios de la Academia de Ciencias Físicas, dándose énfasis en sus trabajos a los aspectos físicos de la población cubana. En 1923, se fundó una Sociedad del Folklore Cubano y en 1926 una Sociedad de Estudio de Folklore, orientada hacia los estudios de cuestiones “curiosas”, efectuados por autodidactas. Entonces, se publicaron 19 números de la revista *Archivo de folklore*. Cabe apuntar que Fernando Ortiz propuso el nombre de folklore a lo que en realidad era etnología. Posteriormente, Fernando Ortiz trajo a gente como Manuel Santilli y Juan Merinegro (¿?), interesados en el progreso social. Con la crisis de la sociedad capitalista, en 1936 Fernando Ortiz formó una Sociedad de Estudios Afrocubanos con gente progresista, algunos de ellos miembros del Partido Comunista, con la pretensión de combatir y dar una respuesta científica a la supuesta inferioridad del negro. Después, continuaron la obra personas formadas por el citado Ortiz, pero nunca se creó ninguna institución de enseñanza en la etnología. Por ello, actualmente quienes ahora trabajan en etnología no tuvieron una formación ni preparación etnológica, sino más bien proceden de otras disciplinas humanísticas. Y aún hoy, después de la Revolución, en Cuba hay poco desarrollo de la docencia en el ramo antropológico y en general en las ciencias sociales. Hay un Instituto Pedagógico donde se gradúan profesores. Se han comenzado a impartir estudios sociológicos, que en cierta medida toman en cuenta la antropología aunque con algunas deficiencias, pues si bien se ha querido planificar el desarrollo de la sociología, esto aún no se ha hecho. En La Habana, la sociología es de muy reciente creación. En las principales universidades, la de La Habana, la de Oriente y la de Las Villas, se imparte licenciatura en historia. En antropología no existe ningún centro donde se gradúen antropólogos, aunque sí se imparten asignaturas antropológicas en las carreras de derecho, ciencias naturales y otras. En la universidad de Oriente está en formación dentro de la carrera de historia, la especialidad de arqueología. Y quizá en el futuro, también dentro de historia, se cree la especialización de etnología [García Mora y Rodríguez Lazcano, 1976].

Estas fueron las perspectivas en 1976, pero muchas cosas han cambiado desde entonces, sigue existiendo la Academia de las Ciencias, pero con un perfil muy modificado.

Las instituciones más importantes son las universidades.¹² En la Universidad de la Habana se imparte la antropología en el Departamento de Sociología,¹³ que pertenece a la Facultad de Filosofía pero que ha tenido

¹² En las ciudades rectoras de las tres principales provincias de la isla tenemos las tres universidades más importantes: la Universidad de La Habana, que es la universidad nacional y cubre el occidente de Cuba, la Universidad Central de Santa Clara, que cubre el centro de la isla, y la Universidad Oriental de Santiago de Cuba, que cubre, como dice su nombre, al oriente de la isla.

¹³ La sociología fue introducida originalmente en la Universidad de La Habana en la

una historia algo enredada¹⁴ y ha seguido un curso zigzagante.¹⁵ El principal especialista en el pensamiento político en general y de la antropología política en particular, bajo la etiqueta general de la ciencia política, es el doctor Emilio Duharte que imparte clases en la Facultad. La antropología política forma parte de “las ciencias políticas”, y como material didáctico se ha publicado el libro *La política. Miradas cruzadas*.¹⁶

En la Universidad Central de Santa Clara, fundada en 1952, existe la antropología, desde 1998, como parte de la carrera de sociología y con la misma estructura curricular que en otras partes de la isla: un curso de un semestre a la mitad de la carrera. Una de las virtudes de la sociología y la

forma de una cátedra, “y su único profesor hasta 1916 fue el ilustre pensador cubano Enrique José Varona, de clara alineación positivista. Esa cátedra la continuarán Sergio Cuevas Zequeira, durante diez años, y luego Roberto Agramante y Pichardo” [Núñez Jover, 1997:188].

¹⁴ “La enseñanza de la sociología se expandió por la Universidad de La Habana a través de programas de sociología general, cubana, pedagógica y moral. En 1940 se creó la Cátedra de Historia y Sociología. Con el tiempo, todas esas experiencias docentes fueron extinguiéndose y en 1960 ya no se impartía ninguna asignatura de sociología en la Universidad de La Habana” [op. cit.:189].

¹⁵ La Reforma Universitaria de 1962 dio prioridad a las ciencias naturales y la tecnología y no reconoció la carrera de sociología, pero en 1965 nacieron los Equipos de Investigación Económica, “equipos mixtos de profesores y estudiantes que realizaron varias investigaciones sociales de indudable impacto sobre comunidades situadas en los más diversos puntos del país” [op. cit.:190], en las cuales participaron las Escuelas de Historia, Ciencias Políticas, Filosofía y Letras y el Departamento de Filosofía. En este universo sociológico se dio preferencia a la investigación y al aspecto filosófico, y en 1968 los psicólogos promovieron la creación de un Departamento de Sociología. El primer grupo de graduados recibieron su título en 1971, y en 1973 se graduó un segundo grupo, hasta que se graduara la última generación en 1980, después de lo cual la sociología desapareció para volver en la Universidad de La Habana en su forma actual, como carrera, a partir de 1990 (después de la reapertura del Departamento de Sociología en 1984 y la reintroducción de la sociología como asignatura en 1987).

¹⁶ En clave de interdisciplinariedad, que contiene un amplio capítulo del compilador, con discusión de varias disciplinas políticas: la filosofía política, la ciencia y la sociología políticas, la antropología política, la axiología política, la estética política, la economía política, el derecho político, la historia política, la psicología política, la geografía política y la ecología política, y luego una serie de capítulos tópicos [Duharte, 2006:5-50]: “Algunas reflexiones sobre la ciencia política y su objeto teórico y práctico” de Eduardo Jorge Arnoletto (pp. 51-69), “El conocimiento sociológico y la sociología política” de Jorge Hernández Martínez (pp. 70-94), “Antropología política: ¿Una arqueología de la política?” del compilador Emilio Duharte Díaz (pp. 95-116), “Axiología política: Valores versus realismo político” de Edith González Palmira (pp. 117-139), “Estética y poder: Aproximaciones a la estatización del poder” de Mayra Sánchez Medina (p. 140-155) y “La democratización de la ciencia y el problema del poder” de Jorge Núñez Jover (pp. 156-174).

antropología es que se hace mucha investigación, y los temas y los intereses coinciden con lo que atrae el interés en otras partes de la isla:¹⁷ la religiosidad popular, con mucha atención a las herencias africanas en la cultura popular cubana.¹⁸

En la provincia existe un Centro de Estudios Comunitarios que es científicamente autónomo. El centro se dedica al desarrollo de la comunidad, es multidisciplinario y manifiesta un nuevo interés en el universo de las ciencias sociales en Cuba: los estudios comunitarios.¹⁹ Otro aspecto del mismo proceso fue la creación de una nueva carrera a nivel de licenciatura, la carrera de Estudios Socioculturales, en la cual la antropología ocupa un lugar parecido al lugar que ocupa en la carrera de sociología. De esta manera, desde el inicio de los Estudios Socioculturales, en los municipios de Santa Clara y Camajuani existe también esta carrera debido a la universalización de la educación.

Finalmente, en Santa Clara, “en el año 1995, se inició el proyecto del Centro de Investigaciones y Promoción Cultural *Samuel Feijóo*, que en medio de disímiles objetivos se ha propuesto comenzar el estudio, en la región central de Cuba, de la trayectoria sociocultural de uno de los más trascendentales intelectuales de Cuba de todos los tiempos” [Padrón Jomet, 2005:11]. El novelista y folklorista Samuel Feijóo fue, en tiempos recientes, la persona cultural dominante en el centro, y con la creación de la revista *Islas* llegó a dirigir el proceso de investigación y difusión de fenómenos culturales en

¹⁷ La mayor parte de la información acerca de la Universidad Central de Santa Clara proviene de dos entrevistas con el doctor Manuel Casanova (el 28 de febrero y el 3 de diciembre de 2008), sociólogo, docente e investigador en dicha universidad, donde se interesa en particular por el estudio sociológico de la religiosidad popular.

¹⁸ Es relevante mencionar que existe una marcada diferencia entre la abundante población negra en el centro de la isla, es decir, en las provincias Santa Clara, Sancti Espíritus, Trinidad y Cienfuegos, y la igualmente abundante población negra en el oriente, es decir, en Santiago de Cuba y Gauntánamo: los antepasados de la actual población negra en el centro llegaron directamente de África en calidad de esclavos, mientras que una buena parte de la población negra en el oriente descienden de inmigrantes de Haití y de la República Dominicana.

¹⁹ Los campesinos y sus comunidades nunca estuvieron en el centro del interés de los gobiernos socialistas, pero con la debacle de la Unión Soviética en 1990 se inicia un proceso muy complicado: Cuba tiene que defenderse bajo condiciones fundamentalmente diferentes y una parte de las defensas serán trasladadas de la capital y las ciudades grandes a las comunidades, con lo que surge una necesidad de conocer de otra manera a las comunidades, lo que viene a originar otro proceso: la descentralización de la educación superior que se manifiesta en la llamada universalización de la educación, con el resultado de que cada uno de los 169 municipios (incluyendo la Isla de la Juventud, que es un municipio especial) tiene ahora su centro de educación, de manera que contamos con 169 mini universidades en la isla.

una dirección que daba mucho peso a la creación literaria y artística.

En la Universidad de Matanzas,²⁰ a 90 km de La Habana, se imparte la antropología como parte de la carrera de Estudios Socio-Culturales, una licenciatura de una duración de cinco años, en el tercer año de la carrera, se junta con otras disciplinas consideradas más o menos exóticas de la carrera. La carrera y la disciplina de antropología existen desde 2002, y las generaciones abarcan aproximadamente 35 estudiantes. La carrera cuenta con un elemento muy importante: una sólida formación como docentes, pues en mayor grado que en otras universidades la metodología ocupa un lugar muy central. El campo de la antropología es muy amplio y en consecuencia las posibilidades de trabajo y empleo de los egresados de la carrera son también muy variadas: como docentes en las universidades y en los centros municipales como colaboradores en las casas de la cultura y en los museos, o bien, en la industria cultural, entre otras tantas posibilidades.

El Centro Universitario de Sancti Espíritus nació en 1976 como una especie de extensión de la Universidad de Santa Clara,²¹ y seguía en su posición subordinada hasta 1998; se tiene prevista su conversión en una universidad para el año 2010.²² Una de las carreras que se imparten en Sancti Espíritus es la licenciatura en Estudios Socioculturales (carrera que se imparte en todas las provincias), y dentro de esta carrera se imparte la asignatura de antropología en un curso que cubre un semestre, aproximadamente a medio camino de la carrera. La carrera de estudios socioculturales se imparte en dos modalidades: como estudio en cursos regulares diurnos y como resultado del proceso de universalización de la educación superior en ocho centros municipales, uno en cada uno de los municipios en la pequeña provincia. Las provincias tienen cierto grado de autonomía en el plan de estudios, de manera que en algunos casos la asignatura ha sido aplazado del quinto semestre al sexto o hasta al séptimo, pero los rasgos generales del plan de estudios son los mismos a través de todos los 169 municipios en las catorce provincias de Cuba. La motivación para establecer la carrera de estudios socioculturales se tiene que buscar en las condiciones particulares a partir de 1990, una

²⁰ Entrevista con Lourmary Rodríguez Santamaría, licenciada en Estudios Socioculturales, responsable de la cátedra de antropología en la Universidad de Matanzas, el 27 de febrero de 2008.

²¹ En una suerte de continuidad histórica, pues anteriormente la Provincia de Las Villas, alrededor de Santa Clara, abarcaba lo que es hoy la provincia de Sancti Espíritus, Trinidad y Cienfuegos, aparte de Santa Clara. De igual manera, las provincias menores de Guantánamo, Granma y Las Tunas fueron subordinadas a Santiago de Cuba en la Provincia del Oriente.

²² Entrevista con el doctor José Neira, docente e investigador del Centro Universitario de Sancti Espíritus, el 4 de diciembre de 2008.

situación que hizo necesarias medidas extraordinarias. Una de las medidas inmediatas fue una concentración de todos los mecanismos de defensa en las comunidades y en los municipios. Durante los años de 1994 a 1998, los años más duros del periodo especial (que ve el nacimiento de los consejos populares), se maduró la idea de una carrera que tomara en cuenta las necesidades especiales que requiere el conocimiento de estas pequeñas comunidades, y luego, en un proceso de descentralización a partir de 2000, nace la estructura de los estudios socioculturales con la creación de pequeños centros descentralizados. Cuando se inició la carrera en 2001, se hizo en coordinación con la Universidad Central de Santa Clara,²³ situación que continuó en 2002, pero a partir de 2003 los estudios socioculturales se llevan por separado en las dos provincias. Cada año han ingresado alrededor de 25 estudiantes a la carrera, la modalidad escolarizada tiene alrededor de 220 estudiantes en los diferentes años, y hasta la fecha, en 2008, se han graduado 22 licenciados, mientras que en la modalidad descentralizada tienen un plazo total de diez años para titularse. Vale la pena mencionar también que, aunque la antropología se enseña solamente en un curso de duración de un semestre, en el transcurso de la carrera la antropología se encuentra como un elemento central en muchas de las asignaturas, sin que se mencione explícitamente.

Podemos cerrar nuestro viaje hacia el oriente de la isla con la Universidad Oriental de Santiago de Cuba, fundada en 1948, con una fuerte inspiración norteamericana,²⁴ es, en la actualidad, la última de las tres universidades que cuentan con la carrera de sociología y el desarrollo de esta disciplina en Santiago de Cuba no ha sido menos enredado que en la Universidad de La Habana.²⁵ Exactamente de la misma manera que en las

²³ Aparte de la cercanía geográfica, se tiene que mencionar que en el sistema de educación superior en Cuba, cada carrera cuenta con una sede, y en el caso de los estudios socioculturales Santa Clara fue elegida como sede de la carrera.

²⁴ No es impensable que el interés académico de los norteamericanos haya tenido que ver con el hecho de que la tercera parte de las reservas de níquel del mundo se encuentra en el cercano municipio de Holguín, en Moa y Nicaragua, donde se encuentran también reservas de cobalto solamente inferiores a las de Zaire, a nivel mundial.

²⁵ En un ambiente alejado de las luchas sociales en los años 1950, promovieron los profesores Juan Ibarra y José Luis Gálvez, junto con Franz Stettmeier, un psicoanalista alemán, la elaboración de un plan de estudios de sociología, que daría lugar a la carrera, de un notable corte empirista norteamericano (utilizando como guía el libro de texto del pensador español Recaséns Siches, uno de los fundadores de la sociología en México) y lograron el apoyo para que se abriera un proceso experimental de cinco años. Los alumnos recibieron al final de tres años el título de técnicos sociológicos y con un año más el de licenciados en sociología. A raíz de la Reforma Universitaria de 1962 se extinguió la carrera y se lograron titular solamente 34 alumnos. Es de notarse que en la refundación de la carrera de sociología en la Universidad de La Habana no se empleó a

otras dos universidades se imparte la antropología en un solo curso a medio camino en la carrera de sociología.

Al margen de toda esta antropología estatal e institucionalizada tenemos la Fundación Fernando Ortiz, que sí es institucionalizada pero no oficial. En su página de internet dice que “es una institución cultural cubana de carácter público y civil, no gubernamental, con personalidad jurídica y patrimonio propios y sin fines lucrativos. Fue creada el 21 de septiembre de 1994. Su objetivo fundamental es el estudio y la divulgación de la vida y la obra de Fernando Ortiz”. La fundación reside en la casa de Fernando Ortiz y se encuentran todavía sus muebles y su biblioteca, de manera que el ambiente es auténtico. La Fundación Fernando Ortiz debe en gran medida su existencia a la iniciativa del escritor Miguel Barnet y, como en otros asuntos antropológicos, aquí también existe una relación estrecha con la vida literaria y artística, pues las primeras reuniones de la fundación se celebraron en las instalaciones de la UNIAAC (la Unión Nacional de Escritores y Artistas de Cuba) en el Vedado, y en marzo del año en curso Miguel Barnet fue elegido presidente de la UNIAAC.

El Departamento de Estudios Sociorreligiosos del Instituto de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas del CITMA fue fundado en 1982, y es la única institución explícitamente dedicada al estudio de fenómenos religiosos. Aparte de la investigación, el Centro organiza eventos con intercambio de experiencias y discusión. Del Quinto Encuentro Internacional de Estudios Sociorreligiosos, celebrado del 9 al 12 de julio de 2007 en La Habana, fue puesto en circulación un CD dedicado a la memoria del fundador del Centro, Jorge Ramírez Calzadilla, y se celebrará el VI Encuentro Internacional de Estudios Sociorreligiosos en La Habana en julio de 2010, en el cual participarán investigadores de la ENAH.

5 LAS REVISTAS

En Cuba existe una serie de revistas que contienen artículos acerca de temas que son claramente antropológicos pero ya que la antropología es al mismo tiempo rica y variada y débilmente institucionalizada, las revistas que son neta y explícitamente antropológicas son pocas, en efecto existe solamente una.

La Sociedad Antropológica de la Isla de Cuba se fundó en 1877, y

casi dos años después, vio la luz por primera vez el Boletín de la Sociedad Antropológica, fundada por los doctores Gabriel Pichardo y Juan Santos Fernán-

ninguno de los 34 egresados de la carrera de sociología en Santiago de Cuba.

dez, corresponsales de la Sociedad Antropológica de Madrid, pero a la que en realidad dio vida el Doctor Luis Montané, discípulo de Broca, fundador de la de Paris, esta publicación se dio a conocer el primero de septiembre de 1879.²⁶

Dirigido por el doctor Vicente B. Valdés, con el apoyo de Enrique José Varona y Antonio Govín, así como de los doctores Luis Montané y José Antonio Cortina,²⁷ “el Boletín se publicaba en tres pliegos, doce de los cuales debían formar un tomo de 300 páginas. Lamentablemente, la limitada cantidad de sólo ocho entregas efectuadas entre septiembre de 1879 y diciembre de 1887, impidió completar siquiera el primer tomo, que sólo llegó a 110 páginas”.²⁸

La especialidad antropológica de mayor desarrollo es la antropología médica (al lado de la antropología forense y la criminología), y la presencia de médicos es fuerte: “se sabe que la antropología ha dejado a la medicina la atención de todos los detalles concernientes a los individuos que forman los grupos de razas o poblaciones, lo cual demuestra la relación existente entre ambas disciplinas y la significación que tiene para el buen desempeño de una el positivo desenvolvimiento de la otra”.²⁹ A duras penas el Boletín duró 10 años, sin embargo, hay cierta riqueza en sus páginas, el autor más ricamente representado es Luis Montané, de quien faltan textos solamente en los números 3 y 7. Sus primeros artículos giran en torno a la definición de la antropología, después publica textos estrechamente relacionados con fenómenos médicos y físicos.

La *Revista Bimestre Cubana* es una de las más antiguas en América Latina y con seguridad la más antigua en Cuba, pues fue fundada en 1831 como órgano oficial de la “Sociedad Económica de Amigos del País”, una asociación netamente ilustrada que había nacido en la isla en 1793. El carácter de la revista se desprende de los rubros del índice de la misma: “literatura y lingüística”, “economía”, “ciencia y técnica”, “historia”, “problemas sociales”, seguidos por dos rubros de “sección oficial” e “*in memoriam*”.

La revista ha salido en tres épocas, la primera empezó en 1831, y duró un buen rato: “Para 1831, fecha de fundación de la Revista, la música del habanero Esteban Salas era ya considerada del siglo anterior y muy a la altura

²⁶ Licenciado José Antonio López Espinosa [ACIMED 6(3):186-91, 1998:2], de donde proviene también la siguiente información acerca del Boletín.

²⁷ Los anteriores personajes integraron la Comisión de Publicaciones hasta 1887, sin embargo, en la cubierta de los números 8 y 9, de diciembre de 1887, se señala que para entonces la Comisión estaba integrada por los doctores Aristides E. Mestre, José María Céspedes y Pedro V. Ragués.

²⁸ Licenciado José Antonio López Espinosa [ACIMED 6(3):186-91, 1998:2].

²⁹ L. Montané en su artículo acerca de “La antropología. Su definición, sus divisiones” en el número 2 del Boletín, de 1880.

de la del barroco americano de su época” [Taboada Espiniella, 2004:163], pero “según Joaquín Weiss, en 1844 la Sociedad Económica de Amigos del País se había instalado en el convento anexo al oratorio de San Felipe de Neri, en La Habana Vieja. Ya se había reducido el número de aquellos religiosos y el gobierno hizo reconstruir la mayor parte del edificio, con su entrada por la calle Aguiar 410 entre Lamparilla y Obraría” [op. cit.:163].

Después, “cuando en 1910 renace la Revista de la Sociedad Económica de los amigos del País, con el sabio cubano Fernando Ortiz —a quien tanto debe la cultura cubana en general— el panorama social cubano ha cambiado y Cuba ha pasado a ser oficialmente una república independiente, dejando atrás una época colonial y dos intervenciones norteamericanas, con todas las secuelas que ambas situaciones acarrearón para la pequeña isla” [op. cit.:165], y “otro nuevo domicilio acoge a la Sociedad Económica de Amigos del País; en 1944 se inaugura en la entonces Avenida de Carlos III (hoy Salvador Allende) un nuevo y grande edificio para su sede y la Academia de Literatura y Lingüística, obra de la firma Govantes y Cavarrocas, en un convencional y austero estilo, que recuerda algunas transiciones del art deco magnificado con el uso de nobles materiales constructivos” [op. cit.:166].

Finalmente, “cuando en 1994 hay un nuevo renacimiento de la Sociedad Económica de Amigos del País y de la Revista Bimestre, la nación cubana ha rebasado capítulos culminantes de su historia. Con el triunfo de la Revolución en 1959 se establece una política de gobierno respecto a la conservación y restauración del patrimonio construido, dentro del más amplio y profundo programa nunca emprendido. Se promulga la Ley Número 1 de 1977, Ley de Protección al Patrimonio Cultural, y la Ley Número 2 de 1977, Ley de Monumentos Nacionales y Locales, que estructuran el proceso de trabajo y cuidado del patrimonio cultural nacional” [op. cit.:167], con lo que se especifica el lugar que ocupará la nueva época de la vieja revista en la versión cubana de una revolución cultural. La revista existe todavía en el formato, estilo y política de esta tercera época, hasta el momento han salido alrededor de 30 números.

Contiene ocasionalmente artículos que se pueden definir como antropológicos, como por ejemplo, “El hombre, la actividad humana, la cultura y sus mediaciones fundamentales” del doctor Rigoberto Pupo [Vol. CI, época III, Vo. 26, enero-junio 2007:165-172].

Otra publicación periódica que contiene material antropológico es “Anuario de Literatura y Lingüística”, que viene en dos series: Estudios Literarios y Estudios Lingüísticos. Del contenido de las dos series se desprende claramente lo arbitrario en la división de las disciplinas, pues inevitablemente hay artículos lingüísticos en el anuario literario y viceversa. Hay

temas de sociolingüística como “Análisis de una muestra de topónimos” de Alina Camps y “De cómo los diccionarios reflejan la sexualidad y otros conceptos afines” de Aurora Camacho en el número 35 de 2004.

Tengo a la mano los números del anuario “Estudios etnológicos”, de 1989 y 1990, son las dos últimas manifestaciones del pensamiento soviético en las ciencias sociales, inmediatamente antes de la debacle del sistema soviético y el retiro de los soviéticos de la isla. El número de 1989 está dedicado a Camagüey y es un resumen de los resultados de la expedición a Camagüey en el contexto de la elaboración de un “Atlas etnográfico” de la isla. El repertorio del número refleja con mucha precisión los temas que dominan en la etnografía y etnología de origen soviético. El número de 1990 es más delgado, pero al mismo tiempo un poco más variado; sin embargo, el peso del número se concentra en la sección llamada “Fuentes documentales para el estudio de la cultura material”. La segunda sección del número extiende la mirada a otras partes de América Latina: “introducción al estudio de la identidad cultural y la cuestión étnico-nacional en América Latina” y “Barbados y el movimiento indio”.

Desde 1958 se publica la revista *Isla*, por la Universidad Central “Marta Abreu” de Las Villas (o sea, de Santa Clara) bajo la dirección de Samuel Feijóo, en un estilo muy similar al de la revista mexicana *La Palabra y el Hombre* de Veracruz; aparte de artículos que pertenecen a la historia y las ciencias sociales y humanísticas, contiene una gran cantidad de textos de ficción y poesía, pues Samuel Feijóo era al mismo tiempo novelista, cuentista, artista multimedia y antropólogo. Un artículo claramente antropológico es “La mítica y la mística del horror: “justificación” antropológica de la guerra” de Manuel Martínez Casanova, en el número 137 de la revista, julio-septiembre de 2003 (pp. 33-34).³⁰

La revista *Temas* es publicada por el Instituto Juan Marinello, no es explícitamente una revista antropológica, pero sí se encuentran textos antropológicos. El número 46 de la revista, dedicado a la “modernidad y sociedad civil”, abre con un artículo de Samir Amín, “Las desviaciones de la modernidad. El caso de África y del mundo árabe” (pp. 4-22), para continuar con una conversación con Vattimo (pp. 23-30), un artículo acerca de “Los discursos liberales y el despliegue hegemónico de la modernidad”, y un artículo sobre “El método de Marx en las redes de la racionalidad moderna”(pp. 40-53), y otro sobre la “Sociedad civil, opinión pública y sentimiento colonial”, para terminar con un texto acerca de “La sociedad

³⁰ El texto fue presentado originalmente como ponencia en el IX Congreso de Antropología, Popayán, Colombia, julio de 2000.

civil en la Cuba contemporánea: la política estadounidense y la realidad cubana". El número 48, de octubre-diciembre 2006, contiene un dossier con artículos dedicados a "Ciudades de hoy y de mañana", que empieza con un artículo emblemático acerca de "Eusebio Leal: salvaguardar La Habana", y termina con una reseña del libro "Poder-saber: Una ciencia política de la liberación" de Hiram Hernández Castro. El número 49 contiene ocho textos acerca de "El deporte: terreno cultural", y termina con dos artículos de temas claramente antropológicos: "El enclave étnico y la economía internacional" de Luis René Fernández Tabio (pp. 95-105) y "De cómo se forjó la identidad cubana en sus encuentros culturales con los Estados Unidos" de Jorge Ibarra (pp.126-130).

La revista *Del Caribe* es publicada por la Casa del Caribe en Santiago de Cuba. Una buena parte del contenido gira en torno a la herencia cultural africana, a veces pasando por la isla vecina de Haití. Ejemplos son los artículos "Nuebayol y los avatares de lo latino/americano: Historia, discursos y escenarios políticos", de Agustín Lao-Montes, y "Travesía ideológica de la cuentística nagó-yoruba en la diáspora brasileña", de Félix Ayoh'Omidire, ambos en el número 50 de la revista, correspondiendo al año 2007.

La revista *Chacmool* tiene como subtítulo "Cuadernos de trabajo cubano-mexicanos", con lo que se indica que es una coedición mexicano-cubana, es de una orientación muy histórica, pero algunos tienen claramente una visión antropológica, como por ejemplo, "Fiestas y ferias en Yucatán durante el siglo XIX", de Pedro Miranda Ojeda (pp. 139-60), y "Rebeldías sin fronteras: El zapatismo y Cuba, 1916-1920", de Dulce María Rebolledo y Francisco Pineda (pp. 10-29).

La revista *Catauro*, publicación semestral de la Fundación Fernando Ortiz, es la única publicación neta y explícitamente antropológica, y sus ideas se desprenden una sentencia inicial que contiene cada uno de los números de la revista: "Los etnólogos existen para dar testimonio de que nuestro modo de vida no es el único posible, de que hay otros modos que han permitido a los seres humanos llevar una vida feliz" [Lévi-Strauss, núm. 6]. "Al retratar al hombre en su totalidad, la antropología nos aporta una perspectiva, no solo en el tiempo sino también en términos de la amplitud posible de la conducta humana" [Herskovits, núm. 7]; "La antropología se hace posible y necesaria sobre la base de una triple experiencia: la experiencia de la pluralidad, la experiencia de la alteridad y la experiencia de la identidad" [Augé, núm. 9]; "La ética religiosa penetra en la esfera del orden social con profundidad. No se debe ello únicamente a la diferencia entre la vinculación mágica y ritual y la religiosidad, sino que depende sobre todo de la actitud de principio que esta religiosidad respecto al mundo" [Weber,

núm. 15]. En el número catorce, “Catauro pone a disposición de sus lectores un número de miscelánea, luego de ser precedido por tres ediciones temáticas, dos de ellas sobre la cultura del azúcar (el número once) y el tabaco (el número doce) en Cuba, y otra con estudios sobre la marginalidad (el número 13)”, mientras que en el número quince “propone a nuestros lectores un mosaico de temas sobre el campo religioso de origen africano en Cuba concentra sus reflexiones en la sociedad abakuá y en algunos componentes de la santería cubana o Regla de Ocho”

6 LOS MUSEOS

Junto con las universidades, los museos constituyen un conjunto de instituciones de mucha relevancia, principalmente dedicadas a la difusión de los conocimientos, pero en muchos casos también a la investigación, y en otros casos a la docencia. En efecto, igual que en otros países, al principio la enseñanza de la antropología se llevaba a cabo en los museos.

Como suele suceder (en los casos de México y Dinamarca, para mencionar tan sólo dos casos), los museos que hoy son muy visibles en el paisaje social y cultural de cualquier país y que juegan un papel central en la difusión de los conocimientos científicos, entre ellos los de la antropología, y así también en el caso de Cuba, iniciaron su existencia en el periodo de la Ilustración, a finales del siglo XVIII o un poco más tarde: “La existencia de un museo en la Sociedad Económica Amigos del País desde 1838, fue certificado en el artículo de Bachiller y Morales en “De la antropología en la isla de Cuba, sus antecedentes y sus precursores”. El referido museo era dirigido por el doctor Felipe Poey, ayudado por su hijo Andrés”.³¹

La Universidad de La Habana (producto de la Ilustración, fundada en 1728), “fundó desde 1842 el Gabinete de Historia Natural de la Real Universidad de La Habana. Esta sede atesoró en aquel entonces muestras de minerales, fósiles, maderas, moluscos y escasas colecciones de reptiles, peces e insectos. La primera pieza arqueológica que recibió esta institución, única en su tipo por mucho tiempo, fue el ídolo de Bayamo, donado por Miguel Rodríguez Ferrer. La entrega se notificó en 1862 y fue ampliada con un fémur y dos cráneos deformados de las cavernas de Maisí” [Hernández, 2005:38].

“También en el seno de la Sociedad Antropológica de Cuba (SAC) se manifestó la idea de crear un museo entre sus miembros. En acta del 1 de septiembre de 1878, uno de sus asociados, el doctor Pedro Valdés Ragués, planteó que dicha instancia estaba en vías de formación. Pero es Antonio

³¹ Hernández, [2005:35] haciendo referencia al Boletín de la Sociedad Antropológica de Cuba, mayo de 1885 [núm. 7:150-164].

Bachiller y Morales quien propone el 16 de diciembre de 1883 el surgimiento de un museo de arqueología. En esta fecha los objetos conocidos eran los mencionados del geógrafo español y los pocos materiales atesorados por Francisco Jimeno" [*op. cit.*:35]. Acerca de la fundación de este museo no tenemos testimonios directos y precisos, solamente referencias a las gestiones al respecto.

La Real Academia de Ciencias había sido creada en 1861, y su museo "cuyo nombre oficialmente fue Museo Indígena de Historia Natural de la Real Academia de Ciencias Médicas, Físicas y Naturales de La Habana, se fundó en 1874 en la sede de dicha institución, actual Calle Cuba No. 462, Habana Vieja. Esta corporación venía coleccionando piezas relativas a la historia natural en su concepto más amplio, que incluía antropología, arqueología, muestras zoológicas, mineralógicas, entre otras cosas"

El Museo Antropológico Montané, que es hoy con mucho el museo antropológico más importante y que forma parte de la Universidad de La Habana, fue fundado en 1903. Como es natural, teniendo en mente que el principal interés de Montané fue la anatomía del hombre, el museo sobresale en la antropología física.

En Santiago de Cuba existen dos museos importantes, el Museo Bacardí y el Museo Tomás Romay, en sus respectivas historias profundamente diferentes. En lo físico, ambos museos muestran claramente la primacía de la antropología física en el conjunto de disciplinas antropológicas en Cuba, y en lo arqueológico los dos museos son testimonio del hecho de que la arqueología nació en el Oriente de la isla, en el siglo XIX.

En Baracoa, la primera ciudad cubana, hay un pequeño museo dirigido por el doctor Alejandro Hartman Matos, el gran protector de la naturaleza en Baracoa. Una vez más vemos la colindancia del turismo, la historia y la antropología en un pequeño libro escrito por el director del museo y generosamente provisto de fotos y dibujos. Un rasgo que parece ser muy común en la isla: con un prólogo de Eusebio Leal.

Un último museo merece mención en este contexto: en noviembre de 2008 fue inaugurado un pequeño museo antropológico y (sobre todo) arqueológico, con dos salas, en el edificio del Instituto de Antropología de la Academia de las Ciencias, en el número 203 en la Calle de la Amargura en la Habana Vieja.

7 CONCLUSIONES

Lo anterior es una parte de una apasionante historia, la historia de la antropología cubana que no tiene existencia formal más allá de lo más mínimo,

pues no existe una carrera de licenciatura en antropología en la isla. Lo apasionante estriba en que a pesar de la inexistencia formal de una antropología cubana, sí existe una antropología real que se manifiesta en trabajos antropológicos.

Pero eso no es todo. Es un secreto a voces que la antropología en sus diversas manifestaciones ha sido relacionada, en los peores casos, con el colonialismo y, en los mejores casos, con la construcción de una conciencia y una identidad nacionales en el marco del estado-nación. La antropología cubana nació en un momento del peor colonialismo español y no, como en el caso de México, en el marco de un estado-nación formalmente libre y soberano.

La antropología cubana nace después de pasar un periodo formativo en el marco del socialismo, y este socialismo, que de ninguna manera está al punto de ser abandonado, sí va a ser dramáticamente modificado para acomodarse a las condiciones de supervivencia en un neoliberalismo hobbesiano donde nadie respeta las reglas del juego, por lo menos los que tienen el poder ni en sueño las respetan.

Se nos impone una pregunta: ¿cuáles son los conocimientos que nos pueden proporcionar la etnografía (en sentido occidental) y la antropología social y cultural?, y ¿cuál es la utilidad de estos conocimientos en la nueva situación de Cuba? Es la intención, en un segundo texto, tratar las preguntas aquí planteadas, y es nuestra opinión que Cuba es un caso importante para entender la fuerza de la antropología y sus limitaciones.

BIBLIOGRAFÍA

Berges Curbelo, Juana et al.

2006 *Los llamados nuevos movimientos religiosos en el Gran Caribe*, Habana, Centro de Estudios Americanos.

Dahlgren de Jordan, Barbro

1988 "Calixto Guiteras Holmes", en Lina Odena Güemes y Carlos García Mora (coords.), *La antropología en México. Panorama histórica*. Vol. 10 Los protagonistas (Díaz-Murillo), México, INAH, pp. 246-254.

Duharte Díaz, Emilio (comp.)

2006 *La política. Miradas cruzadas*, Habana, Editorial de Ciencias Sociales.

García Mora, Carlos y Carolina Rodríguez Lazcano

1976 *Sobre la etnología en Cuba. Una conversación con Isaac Barreal y Hernán Tirado*, Manuscrito.

Hartman Matos, Alejandro

2000 *Baracoa, un paraíso*, Madrid, Edición propia.

Hernández Godoy, Silvia

2003 "Una aproximación a los estudios arqueológicos de Cuba y su historiografía aborígen hasta la década de los treinta", *Revista Catauro*, año 5, núm. 8, Habana, pp. 6-18.

2005 "La arqueología y el espíritu de coleccionista en Cuba. Su contribución al conocimiento del mundo indígena (1847-1922)", *Revista de Espeleología y Arqueología*, año 6, núm. 2, pp. 31-42.

Humboldt, Alejandro von

1826 "Ensayo Político sobre la Isla de Cuba", París, Imprenta de Paul Renouard, Calle Gerenciere No. 5.

Mintz, Sydney

2005 "Entrevista", *Revista Catauro*, año 6, núm. 11, Habana, pp. 138-142.

Núñez Jiménez, Antonio

2002 *El pueblo de Cuba*, Habana, Fundación Antonio Núñez Jiménez de la Naturaleza y el Hombre.

Núñez Jover, Jorge

1997 *Aproximación a la sociología cubana*, Papers, pp. 187-203.

Padrón Jomet, Silvia

2005 *La dimensión cultural de Samuel Feijóo*, Habana, Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello.

Palerm, Angel

1977 "Historia de la etnología: Tylor y los profesionales británicos", México, CIS-INAH.

Perera Pintado, Ana Cecilia

2006 *Religión y cambio social. El campo religioso en la década del 90*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.

Prieto González, Alfredo y Jorge Ramírez Calzadilla Eds.

2000 "Religión, cultura y espiritualidad. A las puertas del tercer milenio", La Habana, Editorial Caminos.

Rangel Rivero, Armando

2002 "La enseñanza de la antropología en la Universidad de la Habana entre 1899 y 1962", *Revista Catauro*, año 4, núm. 6, La Habana, pp. 25-31.

Tylor, Edward Burnett

1861 "Anahuac or Mexico and the Mexicans, Ancient and Modern", Londres, Longman, Green, Longman & Roberts.

1881 "Anthropology: An Introduction to the Study of Man and Civilization", Nueva York, D. Appleton, (existe una re publicación de 1960 por la University of Michigan, con introducción de Leslie White, y existe una traducción al español hecha por Antonio Machado y publicada en Madrid).

Edward Burnett Tylor: "Anahuac or Mexico and the Mexicans, Ancient and Modern"

Leif Korsbaek

Escuela Nacional de Antropología e Historia

ESTUDIO INTRODUCTORIO

Edward Burnett Tylor es conocido como el fundador de la antropología moderna, y se sabe que nació en la Inglaterra victoriana en el seno de una familia acaudalada de quáqueros dedicados al comercio, tres hechos de importancia que contribuyeron a forjar su futuro y, por ende, contribuir al nacimiento de la ciencia antropológica.

Tylor era un joven estudiante de derecho cuando, en la primavera de 1856, empezó su acercamiento a lo que sería la obra de su vida, la antropología, pero poca gente sabe que en aquel año se dirigió al Caribe y luego a México en busca de condiciones de convalecencia después de un severo ataque de asma, y al encuentro con un mundo exótico, diferente de su Inglaterra natal, con la alteridad, la materia prima de la futura antropología. En la primavera de aquel año se encontró en Cuba.

La Inglaterra de la reina Victoria era uno de los ombligos del mundo y el centro de un poderosísimo imperio, y a la edad de 19 años Tylor experimentó la manifestación más concentrada de este mismo imperio: se celebró en Londres la exposición internacional en 1851, donde por cierto su hermano mayor Alfred Tylor estaba involucrado como jurado.

La existencia de este imperio data de cuando un marinero italiano, un tal Cristóbal Colón, se equivocó del camino y cuando, buscando al extremo oriente, tropezó con unas islas y luego con tierra firme, las llamó *las Indias* y a sus habitantes *indios*, pero con el cambio del peso del recientemente nacido capitalismo hacia el norte, fue relegado el imperio de Carlos V y Felipe II a la relativa oscuridad y nacieron nuevos imperios de la Europa del

norte. Primero se pensaba en el imperio francés de Napoleón III, cuando se utilizaba el vocablo *imperio*, pero desde 1869, cuando un escritor expresó en *The Spectator* que “imperialismo, en el mejor de sus sentidos, implica la conciencia de que, en algunas ocasiones, existe la estricta obligación de afrontar tareas sumamente fastidiosas y ofensivas, tales como la defensa de Canadá o el gobierno de Irlanda”, lo que nos lleva, junto con la idea de abandonar el aislamiento de la *metrópolis* —J. A. Froude afirma, también en 1869, que “Inglaterra puede tener frente a sí un futuro más grande que su pasado; en vez de permanecer aislada, completa en sí misma, puede convertirse en la metrópoli de un imperio gigantesco y coherente” — [Thornton, 1989:304] directamente hacia la idea de Rudyard Kipling del *fardo del hombre blanco* (*The White Man’s Burden*).

Es en el contexto de este imperio gigantesco y coherente, con el tono del imperialismo como *servicio social*, que tenemos que ver el desarrollo de la antropología en general y la contribución de Tylor en particular, aunque con un sabor muy especial debido a los fundamentos cuáqueros de su visión del mundo y de la vida.

Como mencioné renglones arriba, Tylor nació en el seno de una familia que pertenecía a la nueva clase dominante que creció en la sombra del imperio británico, la burguesía comercial. En Cuba hizo amistad con Christie, un banquero que viajaba comprando artefactos para su colección privada. Los dos hombres ilustran la transición de un régimen económico a otro, una transición que se refleja en un cambio de condiciones del trabajo científico: Christie fue un coleccionista aficionado de antigüedades, mientras que Tylor, de clase media, sería un trabajador científico asalariado.

Nuestro viajero pertenecía a una familia cuáquera, lo que tiene su importancia también. Los cuáqueros eran una de las sectas religiosas que se oponían al dogmatismo manifiesto en la Iglesia Anglicana, y en muchos aspectos el ambiente religioso en la Inglaterra victoriana tuvo su parte en la creación de un ambiente científico que desembocaría exactamente en la antropología formada por Tylor en el transcurso de su vida.

Como lo comprime hermosamente George Stocking:

Desde la anunciación por Sir Charles Lyell del principio del uniformismo en los primeros años del decenio de 1830, pasando por el evolucionismo popular de Robert Chambers y la segura reafirmación de J. S. Mill, en los primeros años del de 1840, del principio de que los actos de los seres humanos están sujetos a leyes inmutables, pasando también por la negación de la intervención divina en la historia de la naturaleza, implícita en Darwin, y la polémica sobre la *teoría del mono* en el decenio de 1860, hasta la declaración de guerra a la religión por Tyndall y otros en el de 1870, lo que al principio fue simplemente una vía errónea entre

diferentes puntos de vista religiosos *dentro* de la ciencia, fue ensanchándose y llegó a ser, para muchos, un abismo *entre* ciencia y religión [Stocking, 1968:544].

En este desarrollo histórico nace una nueva teoría en las ciencias sociales: el evolucionismo; así como el año de publicación del libro de Tylor, 1861, es un año emblemático al respecto, pues en este año serán publicadas dos de las obras más importantes en el evolucionismo antropológico: *Ancient Law* del abogado británico Henry Maine y *El matriarcado* del abogado suizo Bachofen. El pensamiento de Tylor es plenamente evolucionista, como lo comprueba en una de sus obras antropológicas publicada veinte años después de *Anahuac*:

las tribus salvajes y bárbaras representan con frecuencia, más o menos rigurosamente, los estados de cultura por que pasaron nuestros propios antecesores mucho tiempo ha, y sus costumbres y leyes nos explican, por caminos que de otra manera apenas hubiéramos podido sospechar, el sentido y a razón de nuestras leyes y costumbres [Tylor, 1881:469].

El recientemente fallecido historiador de las mentalidades, el francés Michel de Certeau hizo una distinción entre el "pensamiento estratégico", desde arriba, desde el lugar de los que formulan las reglas del juego, y el "pensamiento táctico", desde abajo, desde el lugar de los que tienen que acatar las reglas del juego, un pensamiento que en mi opinión se puede caracterizar como "pensamiento de autodefensa" [Certeau, 1998:45]. Como lo demuestra a cada paso, el pensamiento de Tylor es estratégico, de ninguna manera táctico. En su discusión de la protección que le ofrecen los manglares al esclavo que se ha escapado de la plantación, la ve como la maldición de los dueños de plantaciones, y no como la bendición de los esclavos: "En Cuba el mango es la maldición de los dueños de plantaciones, pues les proporcionan a los esclavos prófugos su alimentación durante la fuga, y se sabe de casos donde los esclavos han subsistido durante meses con los mangos, mientras que los manglares los cubrían". En cuanto a su discusión sobre las costas cubanas, la situación se ve con los ojos del esclavista y no con los del esclavo: "La isla ofrecía, con sus arroyos y árboles de mangle, excelentes condiciones para descargarlos si el barco solamente llega a la costa, y las patrullas españolas no los detienen si es posible evitarlo. Si son capturados por una patrulla británica, serán convertidos en *emancipados* de la manera que ya expliqué".

Como se ve en las dos citas anteriores, uno de los temas que discute Tylor en su texto es la esclavitud y las condiciones de los esclavos, un tema que tenía una fuerte actualidad el año de su visita a Cuba, pues, como él

mismo señala, “alrededor de 15,000 esclavos africanos llegan a la isla cada año, y todos los detalles del comercio pertenecen al conocimiento común”, ya que Cuba era una de las más importantes estaciones en el trato internacional de esclavos abasteciendo a las plantaciones al norte, en los Estados Unidos, y al sur, a las plantaciones en Brasil.

Fernando Ortiz coloca el inicio de la esclavitud en Cuba en una Real Cédula del 16 de septiembre de 1501, pues “no cabe dudar de que en ese año o poco después comenzaron a llegar *negros esclavos* a la Española para ser sometidos a sus trabajos forzados” [Ortiz, 2002:556].

El esclavismo tuvo un fuerte impacto cultural y social en la vida en Cuba, a todos los niveles y en todos sus aspectos, y es evidente que el esclavismo en Cuba (como también en otras partes del mundo) tuvo que ver con el desarrollo del monocultivo del azúcar en el marco de un mercado capitalista internacional. La llegada del cultivo de la caña de azúcar no difiere mucho del año del inicio de la esclavitud, aunque

es difícil definir con exactitud el año en que se introdujo en la isla la caña de azúcar. Algunos autores sitúan su llegada en el periodo de gobierno de Diego de Velásquez, entre 1511 y 1524. Sin embargo, no fue hasta en 1534 cuando se concedió la primera licencia para construir y manejar un trapiche en Cuba. De este, ninguna noticia ha quedado, quizás por su corta eficiencia o por su efímera vida. Lo cierto es que su producción fue destinada al autoconsumo, pues las primeras exportaciones de azúcar datan de principios del siglo XVII.¹

Hasta tal grado que la edad de oro de Cuba es el siglo del monocultivo del azúcar:

lo que da al cuadro el color particular, grotesco y escandaloso, es el hecho de que el mismo Tratado anglo-español de 1817 cuyo fin fue la abolición de la trata, produjo un aumento y creó indecibles sufrimientos de los negros, un olvido de los más simples conceptos de moral por parte de los hacendados y una corrupción de los funcionarios, incluso de los más de los capitanes generales —y sus esposas— que enturbia definitivamente la memoria de la época de oro de la Isla [Friedlander, 1944:155].

Podemos establecer toda una economía política del esclavismo, partiendo del hecho de que “por cada negro se paga cien dólares, se dice, y de eso una onza de oro es la parte que va al capitán general”, y que “a eso hay que agregar el costo del esclavo en África, y los gastos de viaje”. Calculando así el costo de producción, llegamos al precio: “cuando el esclavo finalmente

¹ García Rodríguez [2007:17] haciendo referencia a Macías [1978], Ely [1963], de la Torre [1858] y García Fuentes [1980].

se encuentra en una plantación vale ochocientos dólares", pero es un tráfico en el cual los riesgos imprimen su sello en el precio final, ya que "solamente uno de cada tres esclavistas llegan a la isla con su cargo", eso sin mencionar cuántos esclavos mueren en el transcurso del viaje transatlántico.²

Un aspecto particular del esclavismo que Tylor observa en la isla es la sustitución de los esclavos negros por chinos inducidos a emigrar a Cuba:

La historia de estos inmigrantes chinos es curiosa. En China son persuadidos a venir por agentes, firman un contrato según el cual van a trabajar durante ocho años, cobrando entre tres y cinco dólares al mes, con su alimentación y ropa. Esa suma les parece una fortuna, pero cuando llegan a Cuba se dan cuenta de que el valor del dinero se decide de acuerdo a lo que puede comprar. Aprenden que el valor de un obrero negro es treinta dólares al mes, y prácticamente se han vendido como esclavos. El valor de uno de esos contratos —es decir, del chino propiamente— eran entre treinta y cuarenta libras esterlinas durante nuestra estancia en la isla. Es su buena suerte que no aguantan el trabajo duro en las plantaciones. Algunos mueren después de pocos días con este tipo de trabajo y expuestos al sol, y muchos más se suicidan. Y la total indiferencia con la cual se suicidan cuando la vida ya no parece valer la pena, contribuye a moderar la extorsión de sus patrones. Uno de nuestros amigos en Cuba tenía un sirviente chino que un día se portó de manera insolente, y su patrón lo corrió de la habitación y lo despidió con una patada. El día siguiente los otros sirvientes chinos despertaron a su patrón con la noticia de que el chino se había suicidado durante la noche, para expiar el insulto que había sufrido.

El esclavismo encontró una creciente resistencia a través del siglo XIX, una resistencia que se manifestó de muy diversas maneras y a niveles muy diferentes. Por un lado, podemos buscar las raíces de esta resistencia en una nueva mentalidad, una mentalidad que encarna un desarrollo del liberalismo político y jurídico que tiene sus orígenes en las obras de John Locke hacia el final del siglo XVII, y que se va a mostrar con toda su fuerza en la feroz guerra civil en los Estados Unidos, cuyo momento más dramático y emblemático es el asesinato a Abraham Lincoln.

Es en este contexto que nace la República de Liberia en África del Oeste. En 1821 representantes de la American Colonization Society empezaron

² En la espléndida trilogía del autor danés Thorkild Hansen acerca de "la costa de los esclavos", "los barcos de los esclavos" y "las islas de los esclavos" [Hansen, 1967, 1968, 1970] se nos presenta una reconstrucción histórica de las tres etapas en la vida de un esclavo —en términos individuales tanto como colectivos— cómo llegó a ser capturado y convertido en esclavo en su ambiente original en el centro o el oeste de África, cómo fue el transporte a través del Atlántico a su nuevo continente y cómo sería su futuro como esclavo en las islas en el Caribe. Los libros existen en traducción al holandés, inglés, francés, polaco, alemán, italiano, pero no al español.

a comprar terrenos a los jefes tribales en las desembocaduras de los ríos Saint Paul, Saint John y Cavally en la costa occidental de África entre Sierra Leone, Guinea y Costa de Marfil, y el año siguiente empezaron a llegar negros de los Estados Unidos, esclavos liberados, que en poco tiempo se hicieron dueños de la región. En 1847 nació oficialmente la República de Liberia, adoptando una constitución casi idéntica a la de los Estados Unidos, y las actuales fronteras fueron establecidas por medio de tratados con Inglaterra, en 1885, y Francia, en 1892 y 1910.

El experimento liberiano tuvo cierto impacto sobre el pensamiento político, pues cambió radicalmente el mapa de África con el nacimiento de una nueva nación de características muy *sui generis*, en la costa occidental, pero también en lo ético y antropológico, ya que resultó evidente que los negros que vinieron de los Estados Unidos no compartían nada en absoluto con sus congéneres africanos, mientras que sí compartían valores culturales con sus ex patriotas estadounidenses.

Pero la abolición tuvo también raíces menos heroicas, las podemos buscar en la racionalidad económica: el esclavismo sencillamente ya no era un régimen económico racional y razonable; en un capitalismo plenamente desarrollado, en el cual todo ha sido convertido en mercancías, una de las principales necesidades es un vigoroso mercado interior que permite el movimiento de estas mercancías, y el esclavismo no ofrece tal mercado.³

En esta situación, Inglaterra se convirtió en el paladín del liberalismo y la nueva mentalidad que le acompaña, mientras que España, y todo lo español, viene a representar la resistencia al cambio. Sin embargo, “apenas hay otro país en el mundo que se encuentre en una posición tan completamente deshonesto como Inglaterra en sus intentos por reducir el comercio de esclavos en Cuba, con el apoyo nominal del gobierno de España y la oposición real y vigorosa de cada español en la isla, desde el capitán general hacia abajo. Aún el observador más superficial que pase una hora o dos en la Habana, mientras que su vapor cargue carbón, puede ver con sus propios ojos la evidencia del comercio de esclavos en las caras tatuadas de los africanos nativos, jóvenes y de edad mediana, que llenan las calles y los mercados; igual que puede adivinar de sus espaldas cicatrizadas qué tipo de disciplina se mantiene entre ellos”, comenta Tylor, comentario que casi nos lleva a recordar la obra de Max Weber, publicada medio siglo más tarde acerca de la racionalidad capitalista: “Ningún observador sin prejuicios puede

³ Como lo ha mostrado Fogel [1981] en el caso de los Estados Unidos en momentos de abolición del esclavismo en aquel país. Algunos de los aspectos sociales y políticos en la lucha por la abolición de la esclavitud, desde abajo, son contados en Scott [2006].

visitar las Indias Occidentales sin que se dé cuenta de que sería absurdo esperar que los negros libres trabajaran tanto como los esclavos, como si cualquier otra cosa que la extrema necesidad lo pudiera hacer. Hay solamente dos causas que pueden hacer a los negros trabajar, en el sentido que nosotros le damos a la palabra: la esclavitud o una población tan numerosa como para hacer necesario el trabajo para satisfacer sus necesidades".

En Cuba el esclavismo tuvo larga vida, pues "fue nuestro país la última colonia española del hemisferio occidental en abolir la esclavitud" [Barcia, 1987:5], en las colonias inglesas la esclavitud cesó en 1838, en las colonias francesas en 1848, y luego en los Estados Unidos en 1865, después de la guerra civil. En Puerto Rico, colonia española, fue prohibida la esclavitud en 1873 y en Cuba, en aquel entonces también colonia española, se abolió hasta en 1886.

El texto que sigue después de esta breve introducción es el primer capítulo del libro *Anahuac or Mexico and the Mexicans, Ancient and Modern* que publicó Edward Burnett Tylor en Londres en 1861, cinco años después de regresar de su viaje al Caribe y a México, y casi en el momento de volverse antropólogo, pues en 1865 publicó su primera obra estrictamente antropológica, *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization*.

Dos comentarios finales. En primer lugar, ya que Edward B. Tylor es indiscutiblemente el fundador de la moderna antropología social y cultural, es interesante notar que Cuba ocupa un lugar central en la creación de esta nueva ciencia, siendo el objeto de la primera publicación de su creador, *Anahuac*, de la cual aquí se ofrece, por primera vez, una traducción al español del primer capítulo de este libro, capítulo que además gira en torno a Cuba.

En segundo lugar, un problema que no cabe aquí es la cuestión de, ¿qué pasa en los años entre 1861, el año de la publicación del presente libro en Londres, y 1865, el año de publicación del primer libro netamente antropológico de Tylor, *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization?*, del cual tampoco existe traducción al español, solamente unas pocas páginas en el libro antes citado de Angel Palerm. Lo cierto es que Tylor poco a poco se dedicó al pensamiento antropológico, desarrollando la disciplina que en Londres sería conocida como "la ciencia del señor Tylor", confirmando que los primeros antropólogos eran, casi sin excepción, abogados, hecho que confirma también el caso de Fernando Ortiz, abogado y principal fundador de la antropología en Cuba

BIBLIOGRAFÍA

Barcia, María del Carmen

1987 *Burguesía esclavista y abolición*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.

Certeau, Michel de

1998 *La invención de lo cotidiano. 1: Artes de hacer*, México, Universidad Iberoamericana.

Ely, Rolando T.

1963 *Cuando reinaba su majestad El Azúcar*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana.

Fogel, Robert W.

1981 *Tiempo en la cruz. La economía esclavista en los Estados Unidos*, Madrid, Siglo XXI editores.

Friedlander, H. E.

1944 *Historia económica de Cuba*, La Habana, Jesús Montero Editor.

García Fuentes, Lutgardo

1980 *El comercio español con América, 1650-1700*, Sevilla, Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispano-Americanos.

García Rodríguez, Mercedes

2007 *Entre haciendas y plantaciones. Orígenes de la manufactura azucarera en La Habana*, La Habana, Ed. Ciencias Sociales.

Hansen, Thorkild

1967 *Slavernes kyst (La costa de los esclavos)*, Copenhagen, Gyldendal.

1968 *Slavernes skibe (Los barcos de los esclavos)*, Copenhagen, Gyldendal.

1970 *Slavernes oer (Las islas de los esclavos)*, Copenhagen, Gyldendal.

Macías, Isabelo

1978 *Cuba en la primera mitad del siglo XVII*, Sevilla, Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispano-Americanos.

Ortiz, Fernando

2002 *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Madrid, Cátedra.

Scott, Rebecca J.

2006 *Grados de libertad. Cuba y Luisiana después de la esclavitud*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.

Stocking, George W.

1968 "Edward Burnett Tylor", en *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, Vol. X, Madrid, Aguilar, pp. 543-549.

Thornton, A. P.

1989 "Imperios de ultramar. El siglo de la hegemonía mundial de Europa", en Asa Briggs (ed.), *El siglo XIX*, Tomo 10 de la "Historia de las civilizaciones", Madrid, Alianza, pp. 303-338.

Torre, José María de la

1858 *Cuba y Puerto Rico*, Nueva York.

Tylor, Edward Burnett

1881 *Anthropology: An Introduction to the Study of Man and Civilization*, Nueva York, D. Appleton. (Existe una republicación de 1960 por la University of Michigan, con introducción de Leslie White, y existe una traducción al español hecha por Antonio Machado y publicada en Madrid en 1889).

EDWARD BURNETT TYLOR: "ANAHUAC OR MEXICO AND THE MEXICANS, ANCIENT AND MODERN"⁴

CAPÍTULO I: LA ISLA DE PINOS

RESUMEN: *el texto contiene dos partes. La primera parte es una breve y somera descripción de la vida y las actividades relevantes de Edward Burnett Tylor, internacionalmente conocido como el fundador de la antropología como una disciplina moderna en su propio derecho. Se le cuenta al lector que Tylor proviene de una familia de cuáqueros, comerciantes acomodados en medio del imperio británico. Igual que Malinowski (otro de los fundadores de la antropología moderna), Tylor padecía asma, por lo que sus padres lo enviaron de convalescente al Caribe y a México, donde gran parte de sus observaciones giraban alrededor de la presencia de esclavos negros en las plantaciones y su explotación.*

La segunda parte es una traducción al español del primer capítulo del libro "Anahuac, or Mexico and the Mexicans, Ancient and Modern", que Tylor publicó en Londres unos cinco años después de su visita al Caribe, a Cuba y a México, pero cuatro años antes de su primera publicación antropológica de importancia "Researches into the Early History of Mankind". El texto es una amena pieza de descripción de una naturaleza de la alteridad, escrita por un observador dotado y despierto, que todavía hoy nos proporciona detalles de valor e interés – unos años antes de su decisión de dedicar su vida a fundar una nueva doble disciplina: la antropología y la etnografía. Conviene señalar que el dossier cierra con una reseña de la edición en español del libro de Tylor, del cual aquí se presenta el primer capítulo, que fue publicada en México hace pocos meses.

ABSTRACT: *The text contains two parts. The first part is a brief description of the life of Edward Burnett Tylor, universally known as the founder of anthropology as a modern discipline in its own right, and his relevant activities. The reader is made familiar with some of the facts of his life: he came from a wealthy family of quaker merchants, in the middle of the British Empire and, as Malinowski (another of the founding fathers of anthropology) he suffered from asthma, so his parents sent him on a voyage of reconvalence to the Caribbean and to Mexico, where a great deal of his observations turned around the presence of black slaves in the plantations, and of their exploitation.*

The second part is a Spanish translation of the first chapter of the book "Anahuac, or Mexico and the Mexicans, Ancient and Modern", that Tylor published some five years after his visit to Cuba and the Caribbean but four years previous to the publication of his first important anthropological text, "Researches into the Early History of Mankind". The text is a pleasant and easygoing description of a piece of nature by a foreigner, written by a gifted and observant traveler, who has not yet decided to dedicate his life to the development of a new double discipline: anthropology and ethnography.

⁴ El presente texto es la traducción del capítulo 1 (páginas 1 a 14) del libro *Anahuac or Mexico and the Mexicans, Ancient and Modern* de Edward Burnett Tylor, publicado por la Editorial Longman, Green, Longman & Roberts en Londres en 1861. La traducción es de Leif Korsbaek, quien desea agradecerle a Marcela Barrios Luna y a Sergio Ricco Monge la revisión de la misma. El libro ya ha sido publicado en coedición por la UAM-Iztapalapa y Juan Pablos editores: *Anáhuac o México y los mexicanos antiguos y modernos*, traducción e introducción de Leif Korsbaek, 2009.

We wish to add the information that his dossier closes with a review of the Spanish edition of Tylor's book, which was published in Mexico a few months ago.

PALABRAS CLAVE: Cuba, Edward B. Tylor, evolucionismo, esclavismo, trata de esclavos

KEY WORDS: Cuba, Edward B. Tylor, evolutionism, slavery, slave trade

En la primavera de 1856 conocí casualmente al señor Christy en un camión en La Habana. Él ya llevaba algún tiempo en Cuba llevando una vida aventurada y visitando plantaciones de azúcar, minas de cobre y fincas cafetaleras, explorando cuevas y coleccionando plantas en la selva. Quince días había pasado navegando en lancha entre los arrecifes de coral, cazando tortugas y manatíes, y buscando a todo tipo de gente que le pudiera proporcionar información, desde cónsules de naciones extranjeras y misioneros lazaristas hasta comerciantes de esclavos retirados y asesinos en servicio.

En lo que a mí se refiere, ya llevaba la mayor parte de un año viajando por los Estados Unidos y hacía poco que había dejado atrás los bosques de roble y las plantaciones de azúcar de Louisiana. Decidimos ir juntos a México y los presentes apuntes provienen principalmente de nuestras libretas y de las cartas que escribimos en el transcurso del viaje.

Antes de abandonar Cuba hicimos una última excursión a la Isla de Pinos frente a la costa del sur. Un volante nos dejó en la estación de ferrocarriles. El volante es el vehículo preferido de los cubanos, es como un Hansom cab, solamente que con las ruedas más altas, llegan hasta seis pies y medio, y el cochero se encuentra montado sobre uno de los caballos, como si fuera *postillon*. Nuestro hombre vestía un elegante saco de encaje, polainas negras de cuero y a sus pies desnudos había aplicado un par de espuelas. Sus pies eran tan negros y brillantes que desde lejos parecía que vestía un par de botas muy bien pulidas.

El ferrocarril que nos llevó de la Habana a Batabano poseía características muy peculiares. Parte del tramo se encontraba entre dos paredes de selva tropical. Los higueros indios enviaron desde cada ramo sus tentáculos parecidos a suaves hilos que se insertaron en la tierra y chupaba aún más agua. Se apretaron las acacias y las mimosas, las ceiba y la caoba y otras innumerables maderas finas, mientras que las orquídeas se percharon desde cada ramo, y las lianas convirtieron la selva en una masa compacta de vegetación a través de la cual ningún pájaro lograría volar. Podíamos agarrar los hilos de los *convulvulus* con nuestros bastones cuando el tren se movía a través de la selva. Ocasionalmente pasamos por un pantano donde crecían manojos de palmeras coronadas de penachos de hojas puntiagudas o avis-

tamos por un momento un grupo de palmeras reales sobre una extensión de terreno elevado.

Pasamos plantaciones de azúcar con sus anchos campos de caña y los ingenios con sus altas chimeneas, la casa del *administrador* con veranda desde donde vigilaba la aldea con las chozas de los negros, dispuestas en doble fila.

En las casas, cerca de las estaciones donde hicimos parada, la ocupación universal parecía ser la factura de puros. Alrededor de mesas redondas se encontraban sentados hombres, mujeres y niños, trabajando duramente. Reímos al ver a los negros rodando los puros sobre las concavidades de sus muslos, dispuestas por la naturaleza en una curva apropiada exactamente para este proceso.

En Batabano el vapor nos esperaba en el muelle y tanto nosotros como nuestros pasaportes fueron cuidadosamente examinados por el capitán, pues Cuba es el paraíso de los oficiales de pasaporte y no es posible moverse sin una visa. Pero por una sola vez todo estaba *en règle*, y no tuvimos que presenciar un drama como el que mi amigo había visto unos pocos días antes.

Si usted es casado y reside en Cuba no puede obtener un pasaporte para ir a la siguiente ciudad sin el permiso por escrito de su esposa. Ahora sucedió que un calderero respetable que vivía en Santiago de Cuba deseaba ir a Trinidad. Su esposa no lo consentía, así que obtuvo su firma mediante algún estratagema o lo que es más probable, le pagó a alguien una propina por conseguirle un pasaporte bajo falsas pretensiones.

De todos modos, el hombre había alcanzado la seguridad a bordo del vapor cuando una mujer de mediana edad y bien vestida, pero cuyo arreglo revelaba su prisa y con una cara color carmesí de correr, llegó jadeando al vapor y se subió a bordo a toda prisa. Agarrándose al capitán señaló a su esposo que se había refugiado detrás de los demás pasajeros a una distancia respetuosa; declaró que nunca había consentido su salida y exigió que se le devolviera inmediatamente en carne y hueso. Se le conminó al esposo pero él prefirió quedarse donde estaba. El capitán produjo el pasaporte que estaba perfectamente *en règle* y la señora se lanzó hacia el documento que fue hecho pedazos en la riña. Habiendo agotado todos los recursos hizo un salto repentino hacia su esposo, intentando probablemente llevárselo por la fuerza. Él corrió por su vida y se produjo una carrera por la cubierta del vapor, entre bancos, fardos y roscas de cuerda, mientras que los pasajeros les echaron porras, primero a uno y luego al otro, hasta que sus carcajadas no los dejaron ni hablar ni gritar. En un momento el esposo estaba a punto de ser agarra-

do, pero un pasajero con el corazón en su lugar metió en su camino un catrecito lo que le dio un momento de gracia que aprovechó para subirse por la escalera al puente. Su esposa intentó seguirlo, pero las resonantes carcajadas que sacaron los negros al ver su actuación la sobrecojieron y pronto volvió a bajar. Una vez abajo se interpuso el capitán y la colocó en el muelle donde se quedó hasta que el barco se había alejado del embarcadero, no diciéndole adiós con la mano, sino blandiendo su puño cerrado en la dirección hacia el fugitivo.

Volviendo a nuestro propio viaje, a la Isla de Pinos, toda la tarde se la pasó el vapor avanzando cautelosamente entre los arrecifes de coral que llegaron casi hasta la superficie. A veces parecía que apenas había espacio para pasar entre ellos, y en la noche hubiera sido imposible navegar. Nos encontramos exactamente en el lugar donde Cristóbal Colón había llegado con sus hombres en su expedición a lo largo de la costa de Cuba, intentando darse cuenta de qué había tierra adentro. Navegaron durante el día y atracaron en la noche hasta que se acabara su paciencia. Otro día o dos de navegación les habría llevado al punto donde la costa da vuelta hacia el norte, pero regresaron y Colón murió en la creencia de que Cuba era el extremo oriente del continente de Asia.

Los españoles llaman a estos arrecifes “cayos” y nosotros hemos cambiado su nombre a “keys”, como por ejemplo Key West en Florida y Ambergris Key frente a Belice.

Fue después de la puesta del sol cuando los animales fosforescentes hicieron al mar resplandecer como metal fundido cuando llegamos a la Isla de Pinos, avanzamos lentamente río arriba entre los manglares que bordean las riberas hasta el pueblo de Nueva Gerona, el puerto de la isla. El pueblo consistía de dos filas de casas con techos de hojas de palmera y rodeadas de amplias verandas. Entre las dos filas de casas se encontraba una calle del más puro fango.

Como paseamos por el lugar en la penumbra vislumbramos nebulosamente a los habitantes sentados en sus verandas cubiertas, vestidos en telas blancas delgadísimas, intercambiando chismes, fumando y galanteando, jugando con las guitarras y cantando seguidillas. Era toda una escena americana, como si hubiera sido sacada de un romance. Pero los mosquitos no tenían nada de romance y estaban en todas partes. Recién llegado a Cuba me acostaba a la europea, pero ya que las camas eran invariablemente seis pulgadas demasiado cortas, mis pies siempre quedaban fuera en la noche y los mosquitos aterrizaron en ellos. Muy pronto la experiencia nos enseñó que era mejor acostarse sin desvestirse por completo, exponiendo solamente la cara y las manos al ataque de los mosquitos.

La Isla de Pinos solía ser el refugio preferido de los piratas del *Spanish Main*, en efecto, eran sus únicos habitantes. Los bordes de los ríos y los arroyos eran formados por una densa vegetación y unas pocas yardas arriba el curso de una de estas corrientes se perdería en la selva y un crucero podría pasar a muy poca distancia de su escondite sin que se percatara de su presencia. El capitán Kyd frecuentemente venía por aquí y los habitantes cuentan todavía leyendas acerca de sus tesoros enterrados. Hoy en día la isla cumple una doble función; por un lado es un refugio vacacional para los cubanos que deseen alejarse un rato de la ciudad y disfrutar la playa, y por otro lado es un asentamiento habitado por los negros libres de Florida que escogieron dejar aquel país cuando se convirtió en parte de los Estados Unidos. Uno de estos floridianos nos acompañó el día siguiente a los Baños de Santa Fe como guía.

Cuando salimos de la aldea pasamos cerca de los árboles de manglares que crecían no solamente cerca del agua sino dentro de la misma agua y que dispersan sus raíces dentro del fango negro y grueso que se acumula tan rápidamente en este país de acelerado crecimiento y descomposición. En Cuba el mango es la maldición de los dueños de plantaciones, pues les proporcionan a los esclavos prófugos su alimentación durante la fuga, y se sabe de casos donde los esclavos han subsistido durante meses con los mangos, mientras que los manglares los cubrían. Un poco más lejos, tierra adentro, encontramos el guave, un árbol que crece densamente con hojas verdes y suaves. De sus frutas se prepara la mermelada de guave, pero durante nuestra visita todavía no estaba madura y le faltaba todavía para poder comerse.

En medio de la isla encontramos una cantera de mármol. Estas canteras apenas son explotadas hoy, pero cuando fueron inicialmente establecidas dieron empleo a un número de *emancipados*. Vale la pena explicar qué quiere decir *emancipado* y quiénes son los *emancipados*. Son africanos que han sido confiscados de esclavistas capturados y que han sido puestos a trabajar bajo inspección gubernamental durante un número limitado de años, en una condición algo similar a la de *aprendices* en Jamaica, en el interregno entre el esclavismo y la emancipación. Se dice en Cuba que la mortalidad entre los *emancipados* es pavorosa, raras veces sobreviven sus años de condición. Este detalle estadístico tiene una curiosa explicación. La verdad es que cada vez que muere algún hombre viejo es enterrado bajo el nombre de uno de los *emancipados* cuyo registro es mandado al gobierno y es declarado muerto, mientras que el negro mismo empieza a trabajar como esclavo en alguna plantación lejos del centro, donde no se mantiene ningún registro.

Dejamos la cantera de mármol y montamos a caballo millas enteras a través de una amplia sabana. La tierra era suelta y arenosa y llena de hojue-

las de mica, y en las corrientes de agua encontramos fragmentos de granito que había sido bajado de las colinas. Aquí crecían palmeras y palmetos, acacias, mimosas y cactus, mientras que el mango y el árbol de guave preferían las extensiones más húmedas cerca de la costa. Las colinas estaban cubiertas de pinos que le han dado su nombre a la isla, y en la tierra elevada disfrutamos la curiosa vista de palmeras y pinos creciendo unas al lado de los otros.

Donde encontramos un arroyo el cambio en la vegetación era asombroso. Era una transición repentina de una plantación inglesa de pinos a una selva tropical, llena de higueras indios, palmeras, anona y grandes árboles de caoba,⁵ todo unido por innumerables trepadoras y parásitos, mientras que las guacamayas mantenían un cotorreo continuo y gritería en las copas de los árboles. En el momento que salimos de la franja estrecha de selva tropical que formaba el borde de los arroyos nos encontramos en el bosque de pino. Aquí los dos o tres pies inferiores de los troncos de los pinos estaban chamuscados y ennegrecidos por las llamas de la yerba de sabana alta y seca que crecía muy apretada alrededor de ellos y que agarraba fuego varias veces cada año. A través del bosque de pino el incendio se propagaba sin obstáculos, como en las praderas norteamericanas, pero solamente avanza a lo largo de la densa vegetación ribereña que no puede penetrar.

Los Baños de Santa Fe se encuentran en un claro entre los pinos. Los baños propiamente no son otra cosa que una concavidad en la roca en la cual una corriente, con una temperatura de alrededor de 80 grados, fluye continuamente. Una división en medio separa a las damas de los caballeros, permitiéndolos continuar su conversación mientras que chapotean en sus respectivas partes.

Las casas son aún más extraordinarias que el balneario. Todo el asentamiento consiste en una plaza cuadrada rodeada de pequeñas casas, todas con techos de hojas de palmera y con su indispensable veranda. Aquí los cubanos se instalan por meses, nadando, fumando, coqueteando, chismeando, jugando barajas y rascando guitarra; y todos parecen estar de acuerdo en un punto: que esa es una existencia maravillosa. Los dejamos a sus placeres sosegados y nos dirigimos hacia Nueva Gerona a caballo.

La siguiente mañana tomamos prestado un rifle del ingeniero del vapor y yo compré un poco de pólvora y perdigones en una tienda donde

⁵ El árbol mahagua produce la curiosa red fibrosa conocida como bast que se utiliza para envolver los puros. En español el árbol se llama caoba, aparentemente el nombre original, ya que los españoles probablemente lo conocieron por primera vez en Cuba. ¿Será que nuestra palabra mahogany es resultado de una confusión de las palabras, una distorción de mahagua?

mantienen abajo del mostrador a dos jóvenes caimanes para que los niños jugaran con ellos. Abundan en las barrancas y las lagunas de la isla, y los negros nos contaron que en un cierto lago no muy lejos de allá vivía nadie menos que el rey de los caimanes *el rey de los cocodrilos*, pero no tuvimos tiempo para visitar a su majestad. Dos de los floridanos nos llevaron río arriba remando. Aún a una buena distancia de la boca del río flotaban pastinacas y medusas. Como avanzamos río arriba las riberas a nuestros lados tenían colgada una densísima vegetación. Habían caobas con sus curiosas hojas asimétricas, la planta de copal con sus frutas que parecen huevos y de las cuales el copal sale fluyendo al cortarlas, como opio de la cabeza de una amapola, palmeras con racimos de nueces grasosas, palmetos y guavas. Cuando el amontonamiento de otros árboles no dejara a una palmera crecer libremente cambiaría la dirección de su crecimiento hasta alcanzar el claro arriba del río y entonces se desarrollaría directamente hacia arriba con su copa de hojas puntiagudas.

Cazamos un falcón y un pájaro carpintero y los llevamos a la casa, pero unos cuantos minutos después de haberlos depositado en el piso de cerámica nos dimos cuenta de que habíamos sido invadidos. Las hormigas nos vinieron encima. Llegaron en millares, en una línea recta, subiendo por la repisa de la ventana y bajando por el otro lado, directamente hacia los pájaros. Cuando miramos por la ventana vimos una raya negra a través del patio, iba llegando todo un ejército de hormigas, y viendo que no había tiempo para pelar las aves las tiramos por la ventana. La vanguardia del ejército de hormigas dio vuelta y las siguió.

En la arena frente a la aldea florecía la planta de aceite de castor, *el Palma Christi*, sus pequeñas nueces eran maduras y tenían un sabor tan inocente que me comí varias sin que el ejemplo del muchacho en la familia suiza de los Robinson me desalentaba. Recibí mi castigo generoso. En la noche les conté de mi desafortunado experimento a los ocupantes de la veranda de la posada en sus sacos blancos, y me aseguraron que debía de haber comido un número non. Con suma seriedad me contaron que la segunda nuez contrarresta el efecto de la primera, la cuarta neutraliza a la tercera, etcétera.

En la Isla de Pinos conocimos a dos clérigos. Uno era el sacerdote de la Nueva Gerona, su parentela era la única cosa extraordinaria acerca de él. No solamente era hijo de un sacerdote, sino también su abuelo era sacerdote. El otro era un sacerdote de edad mediana, con una cara agradable y un acervo inagotable de chistes y de buen humor. Aparentemente todo el mundo hizo su conocimiento de manera directa y al final de la primera media hora ya eran sus confidentes, y todo un grupo de jóvenes lo seguía por todos lados. Sus reverencias mantenía viva la conversación

todo el tiempo y demostró una considerable capacidad para divertir a sus interlocutores y sacarles, en su turno, sus secretos. Es cierto que los chistes que se contaron eran en nuestra opinión suaves, pero eran exactamente los adecuados para esta audiencia, y, cuando había necesidad, el padre era plenamente capaz de contar mejores chistes. No obstante que había nacido en España, se había formado en el Colegio Lazarista en París, sabíamos que este colegio era el centro de formación de los misioneros franceses destinados a trabajar en China; pronto hicimos amistad con él, igual que todos los demás. Un día o dos más tarde fuimos a verlo a la Habana, y lo encontramos de lleno absorbido en su trabajo, que era la supervisión de varias instituciones de beneficencia en la ciudad: el Hospital Founding, el asilo mental entre otros. Su vida estaba llena de trabajo que nunca se interrumpía, y en efecto, la gente decía que se estaba matando con demasiado trabajo, pero él parecía estar constantemente en el mismo estado de ánimo, un estado de permanente felicidad, y cuando nos llevó a visitar los hospitales, los niños y los pacientes lo recibieron con muestras de máxima felicidad.

No habría gastado tantas palabras en describir a nuestro amigo el padre si no fuera por el hecho de que diera pie a una moraleja. Creo que sería posible tomarlo como un tipo de misionero, no de la Iglesia Católica en general, sino solamente de cierta clase de entre ellos, una clase que es de suma importancia en el mundo misionero, aunque son pocos los miembros de esta clase. Utilizando al padre como un ejemplo de esta clase creo que es posible, juzgando de las descripciones de ellos que encontramos en los libros, es curioso darse cuenta de qué manera su punto más fuerte es exactamente el punto donde el sistema protestante es más débil, es decir, en la formación y el comportamiento social. Cuántos hombres parten para la India con las mejores intenciones, empezando inmediatamente a trabajar cuando llegan, tirando sus doctrinas a los nativos antes de que tengan la más mínima idea acerca de su manera de pensar o trabajar, externando inmediatamente sus prejuicios favoritos y ofendiéndolos mortalmente como un prelude a largas discusiones con ellos. En pocas palabras, como si estuvieran acariciando un gato contra los pelos de la manera más concienzuda. Después del tiempo que les cuesta a los misioneros de este tipo alcanzar sus resultados satisfactorios, un hombre como nuestro padre cubano, aún sin discutir mucho y sermoneando todavía menos, ya habría creado lazos muy fuertes de lealtad con cientos de nativos, listos a aceptar cualquier cosa que él les enseñara.

Hicimos una ronda de visitas a los colonos de Florida, y sus costumbres sencillas nos agradaban sobremanera. Cuando mucho, hace treinta

años que abandonaron Florida, y muchos de los niños que han nacido desde entonces ya han aprendido a hablar en inglés. Los lotes de tierra cultivada alrededor de sus chozas producen con muy poco trabajo suficientes verduras para su propio consumo y para vender en el mercado, asegurándoles la ropa necesaria y los pocos lujos que desean. Aparentemente tenían una vida feliz y se gobernaron de acuerdo a los principios de los patriarcas.

Dudo mucho de que cualquier otra condición social les podría convenir mejor a los habitantes negros de las islas de las Indias Occidentales que la de estos colonos. No son un pueblo muy trabajador, es cierto, pero trabajar duro en el ambiente tropical no es natural y solamente por medios innaturales se puede procurar. Sus bien cuidadas chozas y sus jardines esmeradamente mantenidos muestran que no son flojos. Su situación no corresponde a las ideas de prosperidad de un economista que quisiera que trabajaran duramente para producir ron, azúcar y tabaco, de manera que pudieran ganar dinero y gastarlo en porcelana y mercancías elegantes. Pero su situación va bien con la raza y el clima. Si medimos la prosperidad por medio del goce de la vida, entonces su situación es definitivamente envidiable.

Ningún observador sin prejuicios puede visitar las Indias Occidentales sin que se dé cuenta de que sería absurdo esperar que los negros libres trabajaran tanto como los esclavos, como si cualquier otra cosa que la extrema necesidad lo pudiera hacer. Hay solamente dos causas que pueden hacer a los negros trabajar, en el sentido que nosotros le damos a la palabra: la esclavitud o una población tan numerosa como para hacer necesario el trabajo para satisfacer sus necesidades.

En una de las casas en la colonia de Florida encontramos una *ménage* que me sorprendió, después de mis experiencias en los Estados Unidos. El padre de la familia era blanco, español, y su esposa era negra. Nos recibieron con mucha hospitalidad, y nos quedamos mucho tiempo sentados en el porche, conversando con la familia. Una o dos de sus hijas mulatas eran muy guapas, y tenían visita de la aldea cercana, unos jóvenes blancos que claramente habían llegado con el propósito de cortejar a las señoritas. Matrimonios de este tipo no son raros en Cuba, y el clima de la isla propicia la mezcla racial de negros y europeos, mientras que a los blancos les presenta un peligro mortal. Los *créoles* del país son una pobre raza degenerada y se extingue en la cuarta generación. Es solamente a través de matrimonios mixtos y la constante llegada de emigrantes de Europa que se mantiene la población blanca.

Temprano, el día de nuestra salida subimos a una colina alta de piedra caliza, en lugares cubierta de parches de brecha de piedra caliza cemen-

tada con piedra pómez y llenando las ranuras. Por toda la colina encontramos grandes cantidades de espato islandés de doble refracción. Las *euforbias*, que en Europa son solamente arbustos chaparros, llegan aquí a ser árboles altos con ramas derechas y flores grandes. Desde la cúspide de la colina se está expuesto el carácter de las sabanas. El curso de cada arroyo se podía reconocer por su línea delgada de bosque de un color verde profundo, distinguiéndose de la vegetación más escasa de las demás partes de la planicie.

Como salimos de la boca del río, hileras de flamencos de un color rojo brillante estaban parados en el agua poco profunda, pescando, y en algunos lugares se veía un pelícano con su pico tosco. Nuestra tripulación china disfrutaban su comida de arroz cuando nos dirigimos hacia delante en el barco, y se oía el sonido de los palitos. Platicamos con algunos de ellos y todos hablaban un poco español y eran muy inteligentes.

La historia de estos inmigrantes chinos es curiosa. En China son persuadidos a venir por agentes, firman un contrato según el cual van a trabajar durante ocho años, cobrando entre tres y cinco dólares al mes, con su alimentación y ropa. Esa suma les parece una fortuna, pero cuando llegan a Cuba se dan cuenta de que el valor del dinero se decide de acuerdo a lo que puede comprar. Aprenden que el valor de un obrero negro es treinta dólares al mes, y prácticamente se han vendido como esclavos. El valor de uno de esos contratos, es decir, del chino propiamente eran entre treinta y cuarenta libras esterlinas durante nuestra estancia en la isla. Es su buena suerte que no aguantan el trabajo duro en las plantaciones. Algunos mueren después de pocos días con este tipo de trabajo y expuestos al sol, y muchos más se suicidan. Y la total indiferencia con la cual se suicidan cuando la vida ya no parece valer la pena contribuye a moderar la extorsión de sus patrones. Uno de nuestros amigos en Cuba tenía un sirviente chino que un día se portó de manera insolente, y su patrón lo corrió de la habitación y lo despidió con una patada. El día siguiente los otros sirvientes chinos despertaron a su patrón con la noticia de que el chino se había suicidado durante la noche para expiar el insulto que había sufrido.

Alrededor de 15,000 esclavos africanos llegan a la isla cada año. Todos los detalles del comercio pertenecen al conocimiento común, hasta el precio exacto que se le paga a cada oficial por su silencio. Por cada negro se paga cien dólares, se dice, y de eso una onza de oro es la parte que va al capitán general. A eso hay que agregar el costo del esclavo en África, y los gastos de viaje; pero cuando el esclavo finalmente se encuentra en una plantación vale ochocientos dólares. Así que es evidente que es un negocio redondo, aún si solamente uno de cada tres esclavistas llegan a la isla con su cargo.

La isla ofrecía, con sus arroyos y árboles de mangle, excelentes condiciones para descargarlos si el barco solamente llega a la costa, y las patrullas españolas no los detienen si es posible evitarlo. Si son capturados por una patrulla británica, son convertidos en *emancipados* de la manera que ya expliqué.

Apenas hay otro país en el mundo que se encunetra en una posición tan completamente deshonesto como Inglaterra en sus intentos por reducir el comercio de esclavos en Cuba, con el apoyo nominal del gobierno de España y la oposición real y vigorosa de cada español en la isla, desde el capitán general hacia abajo. Aún el observador más superficial que pase una hora o dos en La Habana, mientras que su vapor cargue carbón, puede ver con sus propios ojos la evidencia del comercio de esclavos en las caras tatuadas de los africanos nativos, jóvenes y de edad mediana que llenan las calles y los mercados, igual que puede adivinar de sus espaldas cicatrizadas qué tipo de disciplina se mantiene entre ellos.

Dormimos a bordo del vapor frente al muelle en Batabano y regresamos a La Habana por el ferrocarril la siguiente mañana.

¿Estudia el proceso salud-enfermedad la antropología cubana?

Enrique Beldarraín Chaple

Investigador de Historia de la Medicina y Antropología Médica.
Jefe del Departamento de Investigaciones, Centro Nacional de
Información de Ciencias Médicas, La Habana, Cuba

RESUMEN: *El proceso salud-enfermedad, en los últimos tiempos, ha sufrido modificaciones importantes, los diversos sistemas de salud han aceptado el papel de la cultura y la cosmovisión de cada comunidad en las definiciones de salud y enfermedad, así como en la forma de enfrentarse a los mismos. A su vez, los sistemas médicos oficiales se han permeado poco a poco de prácticas consideradas anteriormente como no formales, de la misma manera se incorporan cada vez más, a la práctica del médico, elementos de la herbolaria, terapia floral, etc. La evolución hacia los programas de promoción y prevención de salud han cambiado el enfoque tradicional de la medicina. A nivel de la comunidad se mantienen prácticas de sanación correspondientes a la medicina tradicional relacionadas o no con prácticas religiosas o tradiciones culturales transmitidas desde siglos anteriores. En este trabajo pretendemos lograr un acercamiento al desarrollo del estudio del proceso salud-enfermedad en Cuba, y si el mismo ha sido estudiado por la antropología local y el desarrollo que tiene en el país la antropología médica, su pasado y su presente. Para el desarrollo de este artículo utilizamos el método histórico para lograr una visión de lo que hasta ahora se incluye en el abordaje de la salud y la enfermedad. Asimismo, se destaca que en ninguna de sus subdivisiones la antropología es objeto de estudio de los currículos de las facultades de medicina cubanas. Se concluye que esta especialidad antropológica necesita alcanzar un desarrollo mayor para poder estudiar, de manera adecuada, las variables que se incluyen en el proceso salud-enfermedad.*

ABSTRACT: *The illness-health process has been changed in the last years. As a matter of fact culture has been taken an important roll in the way every community sees the concepts of health and sickness and in the way they face them. Every oficial medical system has been taking all the non formal practices into account. More and more elements of natural medicine are incorporated to the every day medical practice. The evolution of the medical system to promotion and prevention programs has changed the way traditional medicine is focus. The paper pretends to show the medical anthropology development in Cuba, it's past and present. The Historical method was used to analized the information. It's concluded that the process health-illness is not sufficient studied by the cuban medical anthropology*

PALABRAS CLAVE: *antropología médica, salud, enfermedad, medicina tradicional, historia, Cuba.*

KEY WORDS: *Medical Anthropology, health, disease, folk medicine, History, Cuba.*

DESARROLLO DE LA ANTROPOLOGÍA MÉDICA EN CUBA

En este artículo se ofrece una panorámica general de lo que podemos entender es la situación de la antropología médica en Cuba, que es una especialidad tanto de la antropología como de la medicina, y además el autor considera que está en un proceso incipiente y de poco desarrollo.

Se sostiene este criterio, en primer lugar, por la ausencia de especialistas y trabajos sobre el tema. Esto se debe a que no existe una formación académica sobre la especialidad de que se trata en ninguno de los centros de educación médica superior y por lo tanto sólo se publicaron algunos trabajos aislados sobre temas muy puntuales. Es justo aclarar que la falta de inclusión de la antropología en los planes de estudio de las especialidades de medicina, enfermería y estomatología no es una laguna actual, este déficit se arrastra a través de toda la historia de la enseñanza de las especialidades de las ciencias médicas en Cuba, a través de la historia, desde que se iniciaron estos estudios, con la inauguración de La Real y Pontificia Universidad del Máximo Doctor San Jerónimo de La Habana, en 1728.

En los últimos años aparecieron algunos artículos realizados por médicos que enfocan estos aspectos, aunque desde un ángulo colateral, pero esto no quiere decir que en Cuba no existan manifestaciones para estudiar; por ejemplo, está la presencia de una medicina tradicional, la cual está formada por elementos de herbolaria, santería, curanderismo y otros aspectos que no están suficientemente estudiados, que muchas de estas técnicas integran lo que se ha llamado medicina alternativa.

Un aspecto muy interesante a abordar es que los intereses de la antropología médica, la Atención Primaria de Salud y la Epidemiología se acercan hasta converger en un análisis multidisciplinario de la situación de salud de una comunidad determinada, por ello es necesario trabajar y desarrollar estos tópicos para tener un acercamiento más completo a los fenómenos de salud comunitarios y su abordaje para solucionarlos [Beldarraín, 2002].

La antropología médica estudia los distintos sistemas médicos analizando como un elemento principal los aspectos culturales, al estudiar una comunidad, región o país toma en cuenta la diversidad cultural y los procesos de identidad presentes en las zonas objetos de estudio.

Si bien la antropología médica es una subdisciplina reciente de la que se considera uno de los primeros exponentes al historiador médico germano norteamericano Erwin H. Ackerknecht, se sostiene que en el caso cubano no

tiene el impacto que la misma logró en Norteamérica y en algunos países de latinoamérica como México, Bolivia y Brasil, por ejemplo. Esta afirmación se constata con el alto índice de artículos científicos y textos publicados en el país en los últimos cincuenta años y relacionados con la totalidad de los temas que se incluyen en las ciencias médicas y ciencias de la salud.

La epidemiología trata de modificar las condiciones adversas de salud de una comunidad o una región y debe tener en cuenta todos estos aspectos culturales y estilos de vida, al igual que la atención primaria de salud que ambas se unen y tienen como objetivos contribuir concretamente para modificar los índices de morbimortalidad en una zona determinada. Por eso creemos que estas tres disciplinas deben ir tomadas de la mano para mejorar las condiciones concretas de salud de la población objeto de estudio.

UNA VISIÓN DE LA MEDICINA TRADICIONAL DESDE UNA PERSPECTIVA HISTÓRICA EN CUBA

LA MEDICINA ABORIGEN

Tenemos noticia de la medicina que practicaban los taínos en la isla, antes y a la llegada de los europeos, la conocemos fundamentalmente por la obra de los llamados Cronistas de Indias, tales como fray Bartolomé de las Casas,¹ Fernández de Oviedo,² así como el libro del doctor Gordon y Acosta [Gordon, 1894]. Un elemento importante a considerar fue la extinción de ese grupo étnico, pero quedan algunos restos de esta población en zonas orientales del país, como la región de Baracoa. Esta medicina taína tenía varios elementos fundamentales, en primer lugar el empleo de las plantas medicinales y sus principales tratamientos fueron el hidroterápico, el sugestivo y el evacuante. Conocían y practicaban algunas técnicas quirúrgicas, utilizaban los cáusticos y el cuchillo de piedra, llamado *manaia*, instrumento con el cual, se dice, abrieron la espalda de *caracarocoel*, cuando le sacaron la tortuga hembra en la mitología taína.³

La extracción de los ojos, que realizaban en varios sujetos, es probable que la hicieran vaciando el globo ocular de un modo brusco, sin preocuparse del procedimiento ni mucho menos de la asistencia consecutiva [*ibid.*].

¹ Fray Bartolomé de las Casas. *Historia de las Indias e Historia General y Natural de las Indias*.

² Gonzalo Fernández de Oviedo publicó en Sevilla la *Historia General y Natural de las Indias*, en 1535, donde citó algunas plantas cubanas.

³ Leyenda de la mitología taína.

Con el fin de combatir determinados estados patológicos, aunque carecían de lanceta, a menudo practicaban la sangría, valiéndose de las *púas del magüey*, eligiendo para la extracción de la sangre la región lumbar o la pantorrilla [*ibid.*].

La castración, técnica quirúrgica empleada más como un castigo que como un elemento terapéutico o de control de la natalidad, sin duda la llevarían a término con el cuchillo de piedra, practicando una incisión en el escroto y el magullamiento del cordón, dejando después a la naturaleza el cuidado de la cicatrización [Beldarrain, 2003b].

Hay escasos pobladores sobrevivientes de esta etnia en la zona de Baracoa, pero no han sido estudiados desde el punto de vista de la antropología médica, no se han constatado y evaluado sus ideas sobre la salud y la enfermedad, sus prácticas de sanación o sus costumbres, se han hecho algunos estudios sobre la endogamia practicada entre ellos y de ADN, pero que más bien corresponden a la antropología física. También esta pequeña comunidad está cubierta por el sistema de salud oficial que existe en el país y se le ofrecen los servicios de la medicina llamada occidental o científica.

La *etnobotánica* es otro de los elementos curativos importantes, enriquecida con la medicina de origen africano que también está insuficientemente estudiada, hay algunos brillantes estudios de antropología general que entran en el tema, como los de Lidia Cabrera,⁴ Natalia Bolívar y Teodoro Díaz Fabelo.⁵

Pero el empleo de las plantas medicinales a través de la historia cubana no está lo suficientemente documentado, faltó lo que en el resto del continente fueron obras de gran importancia y pioneras: las materias médicas.⁶ Lo más parecido a las clásicas materias médicas en la producción científica cubana es el libro, muy completo y bien informado, del botánico Juan Tomás Roig, *Plantas medicinales y aromáticas cubanas*, publicado en 1945, con una reedición corregida y aumentada en la década de 1980. Esta es una obra obligada de consulta, contiene todos los elementos botánicos de las plantas incluidas, sus efectos farmacológicos, así como las formas de uso popular de las mismas [Roig, 1945].

⁴ Lidia Cabrera fue una de las principales antropólogas cubanas, estudió con profundidad las culturas afrocubanas y sus religiones.

⁵ Diccionario de yerbas y palos rituales, medicinales y alimenticios de uso por los afrocubanos. Etnobotánica cubana, original no publicado y depositado en el centro de Documentación de la Oficina Regional de la unesco para América Latina, La Habana.

⁶ Una de las primeras materias médicas y más importantes fue la que realizara el médico español Nicolás Monarde, sobre la flora medicinal del Virreinato de la Nueva España. Ver edición Herbolaria de Indias. Historia natural del Nuevo Mundo..

LOS CURANDEROS

Otros elementos de la curación popular están también escasamente tratados, existen algunos estudios del folclor médico local como los de Samuel Feijoo⁷ en la región central del país y los de Seoane Gallo⁸ en Camagüey. En este nivel hay un personaje muy importante que es el *curandero*, presente en la historia cubana de una manera oficial desde el año 1609, en que el Cabildo de Santiago de Cuba autorizó a ejercer la práctica de la medicina a la india de origen taíno Mariana Navas [Delgado, 1991],⁹ hubo también otras muy famosas durante las etapas de las guerras por la independencia nacional que por falta de facultativos en el Ejército Libertador se recurrió a un grupo de mujeres que ejercían las prácticas médicas y sanitarias, curaban a los heridos usando remedios populares transmitidos por la tradición oral, fueron muy efectivas y dejaron un recuerdo imborrable entre la tropa, son famosas sus actitudes valientes y ejemplares, la más conocida de ellas fue Rosa La Bayamesa, pero no se han dedicado estudios serios a estos personajes ni a sus técnicas curativas, excepto el famoso caso de la curandera pinareña Antoñica Izquierdo [Tolezano y Chávez, 1987], quien fue merecedora de un libro y algunos artículos en la prensa periódica nacional y a sus seguidores los acuáticos a quienes recientemente les dedicara una investigación Daniel Álvarez Durán [2001].

Estos últimos utilizan como único elemento de sanación el agua: ingiriendo en ayunas diversas cantidades, según el mal, baños en ríos, arroyos, etcétera.

SITUACIÓN ACTUAL

En Cuba, la hegemonía de la medicina científica desde la que es ejercida —relación de poder, de fuerza, aplastante, que no deja espacio a prácticas alternativas— fue y es una realidad muy importante a tener en cuenta por los estudios de antropología médica.

El reto es el diseño y desarrollo de un nuevo paradigma donde se imponga el análisis holístico del fenómeno salud-enfermedad, tanto en la co-

⁷ Feijoo, Samuel. Poeta, escritor, folclorista, pintor, investigador de la cultura popular y promotor de la misma, fundó el Grupo Signos en Cienfuegos y dirigió la revista del mismo nombre, donde pueden encontrarse diversos artículos donde se refiere a las costumbres populares e incluye el uso de plantas medicinales.

⁸ Seoane Gallo. El folklor médico de Cuba.

⁹ Mariana Navas se convirtió, de esta forma, en la primera mujer en ejercer formalmente la medicina en Cuba. Curandera taína de gran fama en la villa de Santiago de Cuba, a inicios del siglo xvii, motivada por la ausencia de profesionales en el lugar.

munidad, como fenómeno colectivo, como en las personas, como fenómeno individual.

En sentido general, y muy especialmente en América Latina donde existen infinidad de trabajos, la antropología médica estudia por una parte fenómenos de larga duración mediante el análisis a profundidad, el conocimiento y la descripción de diferentes sistemas médicos, y por otra la utilidad de las investigaciones a corto plazo para resolver los problemas de salud en las comunidades, fundamentalmente campesinas o marginadas del saber médico hegemónico.

La antropología médica académica pone énfasis en el contenido teórico, desarrolla conocimientos para incidir en la salud de la población, realiza descripciones etnográficas de prácticas médicas “no occidentales”.

Los antecedentes de esta rama de la antropología en nuestro continente son los Cronistas de Indias, quienes fueron los pioneros en el registro de las terapéuticas propias del Nuevo Mundo en cuyas obras intentaron incorporar los recursos de los saberes médicos locales a su propio cuerpo de conocimientos. Esta antropología médica académica se apoya en los datos históricos, describe y estudia los sistemas médicos “tradicionales” a los que además clasifica, hace conceptualizaciones respecto a la salud, la enfermedad y la muerte, se ha detenido también en el estudio del simbolismo del cuerpo en relación con la forma como se convive con elementos naturales del entorno.

Los sistemas médicos constituyen un objeto de estudio complejo que abarca diversas temáticas relacionadas tales como religión, cuerpo, cosmovisión, alimentación y muerte. El espiritualismo trinitario mariano y sus formas terapéuticas, la etnopsiquiatría.

La antropología médica aplicada es una búsqueda de alternativas para adecuar a la cultura local el sistema médico institucional operante en regiones indígenas y campesinas, una subordinación de las formas terapéuticas locales a la medicina institucional, analiza también la hegemonía desde la cual es ejercida la medicina científica, entre sus fines se encuentra contribuir concretamente para modificar los elevados índices de morbimortalidad en las comunidades indígenas y campesinas. Asimismo, se ocupa también del análisis de las culturas locales y sus contradicciones con el sistema médico hegemónico, las relaciones de poder entre los diferentes “curadores” en una localidad, el papel del personal médico institucional en la región. La hospitalización y la forma en que esta pueda ser adecuada a las realidades culturales de cada uno de los lugares en los que opera. Trata de explicar el fracaso de los proyectos institucionales de salud, estudia la calidad de vida. Los factores culturales en torno a la muerte materna, las causas de defunción de forma más general.

En el panorama teórico cubano que trata de analizar los fenómenos de la salud y la enfermedad, están ausentes los elementos descritos anteriormente. Son principalmente un análisis teórico de cómo influyen las medidas de salud pública en el diseño de las estrategias comunitarias para resolver los problemas de salud con un enfoque institucional desde la perspectiva de la medicina científica. Todos estos elementos mencionados en los párrafos precedentes están presentes en la práctica de los profesionales cubanos de la salud, sobre todo de ese gran grupo que ejerce labores tan altruistas y humanitarias en cientos de comunidades rurales e indígenas en el continente americano, en el Caribe y en África. No se estudian con una visión antropológica y existe una producción científica fragmentada en torno al tema.

En este momento se realizan muchos esfuerzos por adecuar el sistema médico institucional a las culturas locales en una gran cantidad de países del continente americano.

La realidad cubana es diferente a la que se presenta en América Latina, por un lado es notable el desarrollo alcanzado por la medicina “científica”, las instituciones de salud, los programas de promoción y prevención de salud, la cantidad de médicos, la cobertura total del territorio del país con médicos y enfermeras de familia, hasta en los sitios más recónditos, los programas de epidemiología con notable impacto en la población y el cuadro de salud del país. Ello, además, trajo consigo el uso de la tecnología que apoya el diagnóstico, que se ha desarrollado y difundido incluso a las unidades de atención primaria de salud, como son los policlínicos, que cuentan con equipos de rayos X, electrocardiógrafos, laboratorios con equipos de alta tecnología para el diagnóstico, etc. Todo esto incidió en la disminución de las cifras de la mortalidad en general y por otra de la mortalidad infantil en particular.

Ello nos presenta una sociedad donde el sistema médico “científico” u “occidental” es hegemónico. Y hablo de una hegemonía con fuerza y desde posiciones de fuerza, ya que ha sido impulsada y desarrollada por el Estado, apoyada por una voluntad política realmente sin precedentes en la región. Hecho éste que se valora como positivo.

Unido a ello va el sistema de Educación Sanitaria y Educación para la Salud, dirigido a la población general y a grupos de riesgo diversos, en particular, que alcanzan un notable desarrollo y tienen una altísima incidencia en la población, ayudando a cambiar hábitos y modificar actitudes, que es muy positivo para los logros de la Salud Pública cubana. En esta labor se apoyaron en el pasado y en la actualidad en los medios masivos de comunicación, la televisión la radio, la prensa escrita, carteles distribuidos por todos los pueblos y ciudades incluso en las comunidades más pequeñas y

apartadas, además, se desarrollaron con mucho éxito técnicas de audiencias sanitarias con la población donde se les explican las características de una enfermedad, cómo combatirla, etc., por personal especializado. Contando equitativamente, y a su favor, con un elevado nivel educativo y cultural en la población general que está totalmente alfabetizada.¹⁰

A pesar de la cobertura completa del territorio cubano por los servicios de salud, que constituye un terreno excepcional para recopilar información sobre los elementos de la medicina popular o las ideas sobre la curación presentes en las diferentes comunidades a lo largo del país, no se aprovecha esta posibilidad.

DISCUSIÓN

¿Cuál es el resultado de todo esto? Una sociedad con elevados conocimientos sobre el proceso salud-enfermedad, que sabe y que además está acostumbrada a acceder en todo momento y lugar a servicios de salud que representan a la medicina “científica”, que es la hegemónica.

Esta situación incidió directamente durante muchos años en detrimento de los pequeños remanentes de la medicina popular, heredadas en las diferentes regiones del país de los siglos anteriores y de los diversos componentes étnicos y culturales de la población actual.

Por otro lado, el panorama étnico y demográfico de Cuba también es muy particular. La población aborigen precolombina, fundamentalmente siboney y taína, de origen Aruaco, fue diezmada en un porcentaje muy elevado en los primeros años de la colonización, en cuarenta años una población estimada en 100,000 individuos fue reducida a menos de 500 personas.¹¹ Para solucionar este problema los colonizadores iniciaron la introducción de población negra de origen africano sumidos en la esclavitud, y ya en el siglo XIX la inmigración china y hasta yucateca en régimen de semi esclavitud [Beldarraín, 2003a y 2006].

¹⁰ Cerca de un 99% de la población está alfabetizada desde que en 1962 se realizó, por parte de las autoridades gubernamentales revolucionarias, la Campaña Nacional de Alfabetización que logró eliminar el analfabetismo de la población urbana y rural.

¹¹ Quedan, en la actualidad, unos escasos representantes que pueden considerarse como sus descendientes en Guantánamo, en una comunidad muy intrincada geográficamente, son muy cerrados socialmente, aunque están integrados a todas las instituciones del país, al sistema educativo, con escuelas idénticas al resto de la nación y el mismo sistema médico, con la presencia de consultorios de Médico de Familia, pobladores que, por lo tanto, reciben la misma atención médica que el resto de las áreas rurales, esta comunidad y sus descendientes no sobrepasa, actualmente, los 500 individuos y se concentran fundamentalmente en la comunidad de La Caridad de los Negros, en Yateras, provincia de Guantánamo.

La desaparición de la población nativa casi eliminó del panorama social cubano sus elementos culturales, incluidas las creencias sobre la salud-enfermedad y algunos de sus sistemas médicos.

La población africana trajo consigo sus costumbres, su cultura, religión, creencias e ideas sobre salud-enfermedad y sistemas de curación donde se destacaba el uso de la botánica, lo que propició el desarrollo de algunos estudios antropológicos de lo que se llamó etnobotánica. Pero como estaban en una posición social tan baja y despreciada, sus creencias y costumbres no fueron parte de una práctica generalizada o por lo menos reconocida y descubierta. Los que la seguían lo hacían en la clandestinidad por el hecho del estigma social.

Esta situación condicionó que los elementos médicos de estos grupos socioculturales estuvieran en una posición de desventaja en cuanto a la apreciación social de quienes la practicaban. Lo mismo sucedió con los elementos de las culturas asiáticas y yucatecas.

Paralelo a lo descrito, ya en la segunda mitad del siglo XIX, la medicina científica había alcanzado un gran desarrollo, al menos teórico, sobre todo desde la aparición de la Prensa Médica y la inauguración de la Real Academia de Ciencias Médicas Físicas y Naturales de la Habana,¹² a través de las cuales se divulgaron, publicaron y discutieron con riguroso nivel teórico los últimos adelantos de las ciencias médicas universales. Existió, además, una gran cantidad de profesionales de la medicina, presentando en la ciudad de La Habana, por ejemplo, una de las cifras más altas de médicos por habitantes del mundo en la época.

El investigador Reynaldo Funes estudió la composición de los profesionales en Cuba y en la capital, que era la principal ciudad y señala que el aumento de médicos por habitantes es un fenómeno común para todo el país en el periodo 1862-1899, que la población creció a un ritmo muy lento y la cantidad de estos profesionales se multiplicó 2.5 veces. Por ejemplo, en La Habana, donde la población pasó de 190,332 habitantes en 1862 a 242,055 en 1899, el número de médicos aumentó de 141 en 1865, como consta en la *Guía de Forasteros* de 1865, a 496 en 1899, datos registrados según el censo de 1899. Es decir, de una relación de habitantes por médicos y cirujanos de 1349 para la década del 1860 a 488 al finalizar el siglo [Funes, 2006:57].

¹² La Prensa Médica se inició en Cuba en 1841 con la publicación de Repertorio Médico Habanero, desde esa fecha se publicaron interrumidamente revistas especializadas hasta la actualidad. La Real Academia de Ciencias Médicas, Físicas y Naturales de La Habana abrió sus puertas en 1861, presidida por el doctor Nicolás José Gutiérrez, notable médico, y entre sus fundadores se encontraban los más importantes galenos de la ciudad en ese momento.

Cuadro 1
Médicos y otras profesiones en 1899

Profesiones	Total país	Habana, ciudad
Médicos y cirujanos	1223	496
%		40.6
Dentistas	354	178
%		50.3
Enfermeros	523	222
%		42.4
Literatos y hombres de ciencias	175	96
%		54.9

Fuente: *Informe sobre el censo de Cuba, 1899*. Imprenta del Gobierno, Washington, 1900.

* Con respecto a la provincia de La Habana. ** Sin incluir la población de la capital, sólo el resto de la provincia. Tabla Modificada por el autor en base a la confeccionada por Reynaldo Funes, página 58.

Cuadro 2
Médicos y habitantes por provincias en 1899

	Total Isla	Habana, ciudad
Población	1,572,845	242,055
Médicos y cirujanos	1,223	496
Habitantes por méd. y ciruj.	1,286	488

Fuente: *Informe sobre el censo de Cuba, 1899*. Imprenta del Gobierno, Washington, 1900. (Tabla modificada por el autor en base a la confeccionada por Funes, R. o.c. pág. 58)

Los médicos trataron de asfixiar las prácticas de medicina popular desde el siglo XIX con campañas de desprestigio que incluyeron clasificar a los que las practicaban como incultos y a dichas prácticas como oscurantistas, estas pugnas surgen por la defensa de un espacio económico en primer lugar, pues en el siglo XIX la práctica médica era esencialmente privada, y en segundo, por la defensa del espacio de poder que le otorgaba una cantidad

tan elevada de profesionales que componían los estratos superiores de la sociedad colonial de ese momento. Un ejemplo de ello es el hecho de que después de la primera epidemia de cólera de 1833 se constituyó la Junta Superior Gubernativa de Medicina y Cirugía, una de las prerrogativas del presidente de la misma fue el monopolio informativo de todos los temas relacionados con la salud, y el presidente de la misma ofició como censor de la prensa de la colonia, pues todos los artículos referentes al tema a publicarse en los periódicos existentes tenían que llevar su aprobación. El doctor Tomás Romay Chacón, en enero de 1834, asumió esa función de censura para iniciar una batalla contra algunos sanadores que estaban recomendando ciertas medidas personales para protegerse de la enfermedad [Beldarraín, 2009].

Por lo tanto, ya en los inicios del siglo xx la medicina científica continuó como hegemónica y desde una posición de fuerza implantó su saber y su práctica para mantener el espacio profesional y la fuerza políticosocial que alcanzó en el siglo anterior.

Por otro lado, en Cuba nunca tuvo un gran desarrollo la antropología médica, a pesar de que la ciencia antropológica fue introducida en el país por los médicos a partir del regreso de Francia del doctor Luis Montané Dardé,¹³ quien fuera alumno del doctor Broca en París. Primero las discusiones sobre temas antropológicos tuvieron lugar en la Real Academia de Ciencias Médicas, Físicas y Naturales de La Habana, y después que se fundó la Sociedad Antropológica de la Isla de Cuba, en 1877, en la cual entre sus miembros fundadores hubo alrededor de un 90% de médicos. Los temas discutidos abordaron casi exclusivamente los de antropología física y algunos de antropología social. En esa época —último cuarto del siglo xix—, sólo el doctor Antonio de Gordon y Acosta se refirió a la medicina indígena de los pobladores de la Isla a la llegada de los españoles, que ya se comentaron en este trabajo, y otros sobre medicina aborigen de Aristides Mestre y Enrique López, además de estudios sobre patología comparada entre las razas [Beldarrain, 2006].

Un freno que tiene la antropología médica en nuestro país es su desconocimiento, principalmente por parte los médicos, pues aunque la antropología llegó a la Isla con bastante rapidez después de su surgimiento como ciencia independiente, a pesar de que sus introductores y principales representantes fueron médicos, nunca se logró que esta disciplina se enseñara de forma independiente en la Escuela de Medicina de la Univer-

¹³ El doctor Luis Montané Dardé regresó de Francia en 1875 donde estudió medicina y antropología con el doctor Broca, en 1877 fundó la s Sociedad Antropológica de la Isla de Cuba.

sidad de La Habana ni posteriormente cuando se abrieron, ya en la segunda mitad del siglo *xx*, las otras escuelas de medicina en el país, incluso en la actualidad, en ninguna de las universidades médicas cubanas ni en las facultades de medicina ni en los currículos de estudio se incluye la asignatura de antropología. Este es un fuerte escollo. Los profesionales de la salud que incursionan en el tema tienen una preparación autodidacta.

Regresando al tema de la medicina popular, ¿el hecho de que la medicina científica se haya impuesto desde una posición “de fuerza” desde el siglo *xix* y sobre todo de forma muy especial desde 1959, significa que haya suplantado totalmente a las manifestaciones de medicina popular? Por supuesto que no. La medicina popular tomó auge en el siglo *xix* sobre todo entre las capas de la sociedad que no podían acceder a aquellos representantes de la medicina científica que estaban asentados en las principales ciudades del país y prestaban sus servicios a los clientes más adinerados. Entre los esclavos, que llegaron a alcanzar cifras escandalosas entre la población cubana de la época, se mantuvo y se transmitió entre generaciones la medicina popular de origen africano con base en algunos ritos religiosos y el empleo de la botánica, además se conservaron estos conocimientos entre algunos iniciados que eran conocidos como yerberos, curanderos, etc. Gracias a ellos, las masas esclavas pudieron contar con algún tipo de asistencia terapéutica ante algunos de sus males. También se mantuvieron estas prácticas entre los grupos de negros libres que cada vez fueron mayores y que iban aumentando los suburbios de las ciudades, principalmente laborando en el área de los servicios.

Entre la población campesina también se mantenían las prácticas de algunas características de medicina popular, tales como el uso de plantas con propiedades medicinales para infusiones, esto sumado a las costumbres que llegaron desde la península ibérica y sobre todo de las Islas Canarias.

Hasta bien entrado el siglo *xx* un personaje en toda la Isla fue la partera, los curanderos estuvieron presentes y con mucha fama desde épocas tan tempranas como 1609, cuando ya en la ciudad de Santiago de Cuba, una médica empírica, Mariana Navas, mujer e indígena, ejercía oficialmente la medicina autorizada por el Cabildo. Pero esta situación se mantuvo en el siglo *xx*, se enriqueció con otras corrientes que un poco teosóficas empleaban también técnicas curativas, el espiritismo. Con el paso de los años todas estas corrientes se han ido sincretizando y amalgamando. El espiritista se transformó en un curandero, que si bien no se le llamaba por esta palabra, si es muy usada la de espiritista, éste trataba de resolver problemas de salud utilizando una suma de elementos que incluían desde el uso de cocimientos o tisanas, pócmas, apliques de plantas medicinales, rezos, masajes

o técnicas de sobado, despojos con hiervas aromáticas o baños con las mismas. Según cada zona geográfica de la isla tiene características peculiares, pero se puede reconocer un patrón generalizado.

Las comunidades siboneyes y taínas se extinguieron y no sobrevivieron otros elementos curativos de las mismas en las etapas posteriores al siglo xvii, sí persistieron los elementos africanos basados principalmente en el empleo de la herbolaria y el uso de algunos elementos de las religiones como la santería, que tienen prácticas de sanación que incluyen baños con flores u hojas de plantas, rezos, ensalmos, resguardos, estos elementos sí han sobrevivido en la práctica de medicina popular, así como constituyen un elemento importante de la cultura cubana contemporánea.

En la actualidad estas prácticas subsisten. Si bien son de empleo minoritario están presentes y no se han estudiado, excepto algunas muy particulares, como se vio, el caso de Antoñica Izquierdo en la región de Viñales, y algunos estudiosos del folclor local como fueron Seone Gallo en Camagüey, Samuel Feijoo en Villa Clara y Santi Spíritus.

En cuanto a la medicina científica u oficial podemos decir que en los últimos años se abrió a la experimentación y empleo de algunas corrientes terapéuticas antes consideradas como poco serias. A partir de los años 1993-1994, coincidiendo con la etapa de crisis socioeconómica sufrida a consecuencia de la desaparición del campo socialista europeo, conocida a nivel local como periodo especial, que en el terreno médico se caracterizó por una disminución de la existencia real de medicamentos y posibilidades de usarlos, se empezó a aceptar y desarrollar en el plano oficial la medicina alternativa, se incluyeron técnicas como terapia floral, homeopatía, fangoterapia, hidromasajes, masajes en general, técnicas de relajación tipo yoga, acupuntura, digitopuntura, empleo de semillas en los sitios o puntos de acupuntura, moxibustión y otras, el uso con mucha fuerza de la medicina verde, como se le ha llamado ahora a la herbolaria. Si bien estas no son técnicas de medicina popular y algunas se habían empleado en Cuba ya desde siglos anteriores, como fue el caso de la homeopatía con gran desarrollo, habían caído en desuso, arrasadas y aplastadas por la medicina científica oficial.

Esta corriente de rescate de estas técnicas antes consideradas “no científicas”, ha abierto las expectativas y ha ampliado la visión sobre todo de los profesionales de la medicina “científica” y “académica”, en primer lugar. Creo que aunque algunos permanecen escépticos muchos les han abierto sus puertas y las utilizan, aunque aún como “técnicas alternativas”.

A nivel de la población, de la comunidad, han sido bien aceptadas, el elemento cultural del rescate de técnicas que en otro momento se practicaron tiene un valor positivo y se han vuelto a utilizar algunos elementos de

la medicina popular, la de los curanderos o espiritistas, que tenían guardados en el closet.

¿Significa esto un paso atrás a la “medicina científica”? Por supuesto que no, es un elemento enriquecedor que debe combinarse perfectamente con las técnicas más modernas de las ciencias médicas actuales. Pero aún así, siguen faltando estudios sobre el tema. Faltan profesionales que se dediquen al estudio de la antropología médica en Cuba.

Desde el mundo de la investigación, en los últimos cuarenta años se han realizado y publicado algunas investigaciones aisladas en el campo de la antropología médica.

La medicina cubana, en la actualidad, tiene un reto en el desarrollo de la antropología médica donde todos los elementos del mundo se conjugan y tienen su influencia e importancia en el fenómeno de la salud-enfermedad.

CONCLUSIONES

La Antropología Médica en Cuba está en un proceso incipiente y de poco desarrollo. No existe una formación académica sobre la especialidad de que se trata en ninguno de los centros de educación médica superior y por lo tanto sólo se publicaron algunos trabajos aislados sobre temas muy puntuales.

Faltan estudios sobre el tema y profesionales que se dediquen al estudio de la misma. Asimismo, existe la presencia de una medicina popular, la cual está formada por elementos de herbolaria, santería, curanderismo y otros aspectos que no están suficientemente estudiados, que muchas de estas técnicas integran lo que se ha llamado medicina alternativa.

En Cuba se presenta de forma hegemónica de la medicina científica. En los últimos años los servicios oficiales de medicina han incorporado elementos nuevos a los tratamientos médicos que incluyen elementos de medicina alternativa: terapia floral, homeopatía, fangoterapia, hidromasajes, masajes en general, técnicas de relajación, acupuntura, digitopuntura, empleo de semillas en los sitios o puntos de acupuntura, moxibustión y otras.

La antropología cubana, hasta el presente, estudió en muy pocas oportunidades los elementos que integran el complejo salud-enfermedad.

El reto es el diseño y desarrollo de un nuevo paradigma donde se imponga el análisis holístico del fenómeno salud-enfermedad, tanto en la comunidad, como fenómeno colectivo, como en las personas, como fenómeno individual.

BIBLIOGRAFÍA

Álvarez Durán, Daniel

2001 *Los Acuáticos, un imaginario silencioso*, La Habana, Ciencias Sociales.

Beldarraín Chaple, Enrique

2002 "La Antropología Médica en Cuba", en *Catauro Revista Cubana de Antropología*, vol. 3, núm. 4, pp. 30-34.

2003a "Medicina y Esclavitud", en *Catauro Revista Cubana de Antropología*, vol. 4, núm. 7, pp. 53-78.

2003b "Acerca de la Medicina Indígena de Cuba, su valor histórico del Dr. Antonio de Gordon y Acosta", en *Catauro Revista Cubana de Antropología*, vol. 5, núm. 8, pp. 271-76.

2004 "La Antropología Médica en la Web una experiencia cubana de la Universidad Virtual de la Salud", en *Catauro Revista Cubana de Antropología*, vol. 6, núm. 10, pp. 170-76.

2006 *Los médicos y los inicios de la Antropología en Cuba*, La Habana, Fundación Fernando Ortiz, Colección La Fuente Viva núm. 28.

2009 *Las epidemias y su enfrentamiento en Cuba, 1800-1860*, Tesis doctoral, Centro Nacional de Información de Ciencias Médicas, La Habana, Documento no publicado.

Bolívar, Natalia

1980 *Los Orichas en Cuba*, La Habana, Ciencias Sociales.

2001 "Plantas medicinales y aromática", en *Revista Bimestre Cubana*, época II, vol. xc, núm. 15, pp. 47-63.

Cabrera, Lidia

1984 *La Medicina Popular en Cuba*. Médicos de antaño, curanderos, santeros y paleros de hagaño, Miami, Colección Chicherekú en el Exilio.

1986 *El Monte*, Miami, Universal.

Casas, Bartolomé de las

1876 (1986) *Historia de las Indias*, Estudio Preliminar de I. Hanke, México, Ed. de A. Millares Cabo.

Delgado García, Gregorio

1991 "Conferencias de Historia de la administración de Salud Pública en Cuba", en *Cuadernos de Historia de Salud Pública*, núm. 81.

Díaz Fabelo, Teodoro

1968 *Diccionario de yerbas y palos rituales, medicinales y alimenticios de uso por los afrocubanos*. Etnobotánica cubana, Manuscrito no publicado.

Fernández de Oviedo, Gonzalo

1851 *Historia General y Natural de las Indias, islas y tierras firmes de la Mar*, Océano, Madrid, Imprenta de la Real Academia de la Historia.

Funes Monzote, Reynaldo

2006 *El asociacionismo científico en Cuba*, La Habana, Editorial Científico Técnica.

Gordon y Acosta, Antonio

1894 *Medicina indígena de Cuba y su valor histórico*, La Habana, Sarchaga y H. Miyares, Compostela 69.

López, Enrique

1888 *Medicina de los Siboneyes*, La Habana, Establecimiento tipográfico de Soler, Álvarez y Cía., Muralla 40.

Mestre, Arístides

1936 *La Medicina de los indios de Cuba*, La Habana, Seone, Fernández y Cía. Impresores, Compostela 135.

Orozco, Roman y Natalia Bolívar

1998 *Cuba Santa. Comunistas, santeros y cristianos en la Isla de Fidel Castro*, Madrid, Editorial El País-Aguilar.

Seoane Gallo, José

1978 *El folklore médico de Cuba*, La Habana, Ciencias Sociales.

Roig, Juan Tomás

1945 *Plantas medicinales, aromáticas o venenosas de Cuba*, Ministerio de Agricultura, La Habana, 2T.

Tolezano, Tania y Ernesto Chávez

1987 *La Leyenda de Antoñica Izquierdo*, La Habana, Ciencias Sociales.

El empacho en Cuba. Aproximación histórica documental desde 1821 hasta 2009¹

Roberto Campos-Navarro

Departamento de Historia y Filosofía de la Medicina.

Facultad de Medicina, Universidad Nacional Autónoma de México

RESUMEN: *a pesar de la hegemonía biomédica y la intensa medicalización de la vida individual y colectiva cubana, aún subsisten espacios propios de la autoatención de las medicinas populares y las medicinas domésticas. Este es el caso del empacho. Se trata de una enfermedad presente en toda Iberoamérica y que posee características etiológicas, epidemiológicas, clínicas y terapéuticas bien específicas. Con base en una investigación histórico documental realizada en varias bibliotecas cubanas, en el extranjero y por internet, encontramos 31 fuentes primarias, y con ellas construimos una descripción y análisis del empacho en Cuba desde el siglo XIX hasta la actualidad. Al empacho se le define como una interrupción del tránsito gastrointestinal que provoca indigestión causada por excesos alimentarios, consumo de alimentos indigestos, alimentos insuficientemente cocidos o que provocan alteraciones del tubo digestivo; se presenta en todas las edades, predominando en la etapa infantil. El empachado presenta una tumoración abdominal (“pelotita”), dolor, cefalea, pérdida del apetito, náusea y vómito, diarrea, etc.; al paciente se le trata con infusiones de plantas medicinales, así como con maniobras mecánicas (masajes y pellizcamiento dorso-lumbar) y religiosas (medir con cinta y oraciones). Concluimos que el empacho ha sido, es y será un elemento relevante en la cultura médica popular de Cuba.*

ABSTRACT: *In spite of the biomedical hegemony and the intense medicalization that dominate individual and collective life in Cuba, certain areas of attention in traditional and domestic medicine still remain beyond the reach of this control. This is the case of the empacho. We are talking of a disease that is found throughout all of Latin America and has its own well defined etiological, epidemiological, clinical and therapeutic features. Based on a historical and documental investigation carried out in various libraries in Cuba and outside the island, as well as through internet, 31 primary sources were located, from which a description and an analysis of the empacho in Cuba from the XIX Century until today was constructed. The empacho is defined as an interruption of gastrointestinal movements that provokes indigestion caused by alimentational excess, the consumption of indigestible, insufficiently cooked food which can provoke an alteration*

¹ Versión corregida, aumentada y actualizada del artículo que aparece en el número 102 de los Cuadernos de Historia de la Salud Pública [2007] de Cuba.

of the digestive tract; it is found in patients of all ages, mostly in childhood. The patient shows an abdominal tumeration (a "small ball"), pain, loss of appetite, nausea, vomit, diarrhea, etc., and he or she is treated with infusion of medical plants, as well as with physical treatment (massage and pinching in the dorso-lumbar region) or religious treatment (measuring with tape and prayer). It is our conclusion that the empacho was, still is and will continue to be a relevant element in Cuban popular medicine.

PALABRAS CLAVE: *medicina popular-tradicional, enfermedades culturalmente delimitadas, empacho.*

KEY WORDS: *popular-traditional medicine, culture-bound syndromes, empacho.*

UNA ANTIGUA ENFERMEDAD POPULAR

Desde el terreno de las ciencias sociales, y específicamente de la antropología médica, una de las áreas significativas por investigar en Cuba es la descripción y análisis de las prácticas y creencias de la medicina popular tradicional, así como la medicina doméstica en el periodo posrevolucionario en un contexto en que el apoyo total y absoluto del Estado ha sido brindado a la biomedicina.

La creación de escuelas de medicina y titulación de miles de profesionales de la salud, la multiplicación de centros de salud y unidades hospitalarias de diverso grado de complejidad y los resultados espectaculares en cuanto a la desaparición de algunas enfermedades infecto-contagiosas (como el sarampión y la poliomielitis), el derrumbe de la elevada mortalidad materna e infantil, el control de enfermedades crónicas y la exportación de médicos a varios países latinoamericanos son algunos ejemplos de dichos avances [Brotherton, 2009]. Sin embargo, muy poco sabemos de los recursos, estrategias, prácticas y conocimientos curativos de los conjuntos sociales, en especial de las mujeres de diversas generaciones.

Conocemos sobre la elevada medicalización de la vida cubana, lo cual haría pensar acerca la desaparición casi automática de cualquier otra práctica. No obstante, existen datos recientes que nos permiten dar cuenta de la continuidad discursiva y operativa de las medicinas populares (operada por curanderos), de la medicina doméstica (con madres y abuelas), así como de enfermedades poco o nada reconocidas por la biomedicina [Mulet *et al.*, 2008].

Aquí abordaremos una de las enfermedades dependientes de la cultura que tiene una notable presencia en nuestros países iberoamericanos [Campos-Navarro, 2000, 2006, 2007 y 2009], y donde Cuba no es la excepción. Con este trabajo de revisión bibliográfica pretendemos brindar un acerca-

miento histórico al empacho en Cuba a partir de los textos que documentan su presencia, esto es, de 1821 hasta la actualidad.

El empacho es una enfermedad del aparato digestivo reconocida por los conjuntos sociales —en especial de estratos socioeconómicos medios y bajos— de todos los países de América Latina, desde la Patagonia hasta México, pasando por las Islas Antillanas e incluso en los núcleos de origen hispano que residen en Estados Unidos y Canadá. Con esto no descartamos la posible existencia de la enfermedad denominada “empacho” o “empachamento”, su equivalente en idioma portugués, en África o Asia u otro continente, ya que rebasaría los objetivos de este trabajo, pues nuestra hipótesis sería, a comprobar en forma documental y —sobre todo— con trabajo etnográfico de campo, que se trata de una enfermedad de origen ibérico, y con ello su propagación en ex colonias de España y Portugal, por ejemplo, en Filipinas, en Macao, en Angola, en Mozambique y otros espacios ocupados alguna vez por los peninsulares. De hecho, en las islas filipinas hemos encontrado documentos que hacen referencia a esta enfermedad [Madre de Dios de la, 1611; Santa María de, 1863 y Serrano, 1889]. Por otra parte, tampoco descartamos que el empacho pueda ser conocido con otras denominaciones en cualquier parte del mundo. Por lo menos en América Latina el empacho es la enfermedad popular de origen natural más frecuente. En Argentina es la creencia y práctica curativa popular más relevante, tanto en el campo como en las ciudades [Elustondo, 2006]. En México, después del “mal de ojo” es la más conocida por los terapeutas tradicionales [Zolla *et al.*, 1988:12]. En Cuba el empacho es tan cotidiano que una expresión muy usada en la isla está relacionada con su tratamiento mediante masajes, es decir, “pasando la mano”.

Esta presentación forma parte de una investigación bibliográfica más amplia sobre la presencia antigua y actual del empacho en América Latina. Para el caso cubano se revisaron los fondos bibliográficos y hemerográficos de la Biblioteca del Museo Histórico de las Ciencias Médicas Carlos J. Finlay, la Biblioteca Nacional José Martí y la Biblioteca Elvira Cape, las dos primeras localizadas en La Habana y la tercera en Santiago de Cuba. Asimismo, se encontró un texto en la Biblioteca Nacional de México y otro en la Biblioteca Nacional de España.

La búsqueda de información sobre el empacho en Cuba ha sido lo más exhaustiva posible, incluyendo, además de las bibliotecas físicas (arriba anotadas), la consulta en bibliotecas virtuales: la PubMed Central (de USA), Lilacs y Scielo (latinoamericanas), Artemisa (de México) y el Google Académico (con 550 citas). En todas ellas las palabras claves fueron “empacho, enfermedad, Cuba”. Cabe mencionar que el término “empacho” no es reconocido por la US National Library of Medicine, pues su buscador,

denominado *Medical Subject Headings* o MeSH, sólo acepta “dyspepsia” e “indigestion”, que no necesariamente equivalen a “empacho” de acuerdo a lo que se expondrá más adelante.

Se hallaron 31 textos acerca del tema, siete del siglo XIX, catorce del siglo XX y diez del siglo XXI. Algunos fueron editados en Europa pero usados en la academia y práctica clínica locales o en su defecto elaborados por facultativos extranjeros residentes en la isla. Abundan materiales provenientes del rico folclor médico cubano, sobre todo después del triunfo de la revolución (Cuadro 1).

Desde el punto de vista geográfico, la documentación recolectada contempla desde el occidente (La Habana, Matanzas) y centro (Santa Clara, Sancti Spíritus, Camagüey), hasta el oriente del país (Holgún y Santiago de Cuba).

Las principales descripciones clínicas del empacho corresponden a profesionales médicos, especialmente homeópatas, entre ellos: Honorato de Chateusalins, Joaquín Bramón, Wenceslao Callejas y José Joaquín Navarro, pues el desarrollo de la homeopatía cubana fue relevante durante el siglo XIX. También existen contribuciones de un farmacéutico que sólo se identifica con sus iniciales (D.J.A.F y C.), varios botánicos y etnobiólogos (Renato Grosourdy, Domingo Seguí, Juan Tomás Roig, Gabriele Volpato, Daimy Godínez y otros), múltiples folcloristas (Manuel Martínez-Moles, Ramón Martínez-Martínez, José Seone Gallo, Samuel Feijóo, Andrés Carreras, Florentino Martínez, Argelio Santiesteban), escritores (María López Ojeda, Lydia Cabrera y Andrés Puello) e incluso un interesante testimonio personal de Israel Castellanos, militante del Partido Comunista Cubano.

Conviene puntualizar que la calidad y cantidad de lo publicado es muy desigual, pues algunos autores han escrito uno o dos párrafos sobre el tema en contraste con la rica y extensa información obtenida por José Seone Gallo en la provincia de Camagüey. En otros casos, el empacho aparece en forma secundaria y como una práctica que debe ser desterrada y aniquilada por el personal profesional de salud, como afirma Carlos Coronel [2000:340].

CONCEPTO

De acuerdo al diccionario de la Real Academia Española, el *empacho* es definido como una “indigestión de la comida”, a su vez, el término *indigestión* es considerado como un “trastorno que por esta causa padece el organismo” cuando existe un alimento o alguna sustancia “que no se digiere o se digiere con dificultad” [1992:570 y 818].

Desde el punto de vista médico nos interesa destacar, por su uso clínico, la palabra *dyspepsia*, que el mismo Diccionario de la Lengua Española

Cuadro 1

Textos con referencia al empacho producidos o utilizados en Cuba (por año de edición, 1821-2009)

Año	Autor	Obra y editor
1821	DJA.F y C.	<i>Prontuario medical y colección de los principales medicamentos que debe contener un botiquín...</i> Imprenta de la Real Sociedad Económica, Barcelona.
1851	Raspail F.V.	<i>Manual de la salud para 1851 ó medicina y farmacia domésticas.</i> Librería de Sanz, La Habana.
1854	Chateusalins H.B. de	<i>El vademecum de los hacendados cubanos o guía práctica para curar la mayor parte de las enfermedades.</i> s.n. , La Habana.
1860	Bramón J.	<i>Opúsculo de medicina homeopática doméstica.</i> Imprenta El Ferrocarril, Matanzas
1864	Grosourdy R.	<i>El médico botánico criollo. Flora médica y útil de las Antillas.</i> Librería Brachet, París
1868	Callejas y Asencio W.	<i>Manual de homeopatía.</i> Imprenta de Espinal y Díaz. Santiago de Cuba
1881	Navarro y Villar J.J.	<i>Manual popular de medicina homeopática,</i> Ravelo y Hermanos Editores, Santiago de Cuba
1900	Seguí D.	<i>Ojeada sobre la flora médica y tóxica de Cuba.</i> La Propaganda Literaria, La Habana.
1928	Martínez-Moles M.	<i>Contribución al folklore.</i> Editora Cultural, La Habana.
1931	Martínez-Moles M.	<i>Contribución al folklore (tomo 3).</i> Editora Cultural, La Habana.
1936	Martínez-Martínez R.	<i>Oriente folklórico.</i> Imprenta Ros, Santiago de Cuba.
1945	Roig y Mesa J.T.	<i>Plantas medicinales, aromáticas o venenosas de Cuba.</i> Ministerio de la Agricultura, La Habana.
1962	Seoane Gallo J.	<i>Remedios y supersticiones en la provincia de Las Villas.</i> Universidad Central de Las Villas, La Habana.
1965	López Ojeda M.	<i>Remedios caseros de ayer.</i> Islas, Santa Clara.
1982	Feijoó S.	<i>Humor, fantasía y superstición en los remedios populares cubanos.</i> Signos, La Habana
1982	Carreras A.	<i>Remedios empíricos recogidos en la antigua provincia de Camagüey.</i> Signos, La Habana
1982	Cabrera L.	<i>La medicina popular cubana.</i> Revista de la Universidad de México, DF.

1987	Castellanos I.	<i>El curanderismo en Cuba</i> . El Militante Comunista, La Habana.
1988	Seone Gallo J.	<i>El folclore médico de Cuba. Provincia de Camagüey</i> . Editorial Ciencias Sociales, La Habana
1993	Martínez F.	<i>Creencias populares</i> . Publicigraf, Santa Clara.
1995	Santiesteban A.	<i>Uno y el mismo (Notas de folklore cubano...)</i> . Ediciones Unión, La Habana.
2000	Cárdenas, Tristán y Reinhold	<i>Diccionario del español en Cuba</i> . Editorial Gredos.
2000	Coronel Carbajal C.	<i>Problemas identificados en el manejo de la enfermedad diarreica aguda</i> . Rev. Cubana Med Gen Integr.
2001	Cervantes I., Bosch M. y Armero G.	<i>Valoración del conocimiento de las madres sobre las diarreas y su prevención</i> . Rev Cubana Enfermería.
2004	Beyra, A. et al.	Estudios etnobotánicos sobre plantas medicinales en la provincia de Camagüey (Cuba) Anales del Jardín Botánico de Madrid.
2004	Volpato G. y Godínez D.	Ethnobotany of Pru, A Traditional Cuban Refreshment. <i>Economic Botany</i> ..
2004	Puello, A.	<i>Cubanerías. Notas de costumbres y humor cubanos</i> http // www.adpuello.com/cubanerias.htm
2006	Castillo M.R.	<i>Reyita: The Life of a Black Cuban Woman in the Twentieth Century</i> . http://archive.salon.com/health/books/2000/10/19/cuba/print.html
2008	Mulet A.M. et al.	Percepción popular y profesional del significado del vocablo "empacho". <i>Acimed</i> 2008;17(6)
2008	Godínez-Caraballo D. y Volpato G	Plantas medicinales que se venden en el mercado El Río, Camagüey, Cuba, <i>Revista Mexicana de Biodiversidad</i> .
2009	Volpato G, Godínez D, Beyra A, y Barreto A.	Uses of medicinal plants by Haitian immigrants and their descendants in the Province of Camagüey, Cuba. <i>Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine</i> .

Fuente: Recopilación histórica en Cuba, 1821-2009.

define como una "enfermedad crónica caracterizada por la digestión laboriosa e imperfecta", coincide con la definición técnica ofrecida por el *Diccionario Terminológico de Ciencias Médicas* que relata el origen griego a partir de las partículas *dys*, mal, y *pepten*, cocer, es decir, nuevamente una "digestión difícil y laboriosa de carácter crónico" [1983:296]. Sin embargo, el médico

argentino Telemaco Susini opinaba que no había que buscar sinonímias con raíces griegas o latinas, pues la palabra empacho no dejaba dudas sobre su significado popular y sus específicas características clínicas que la hacen diferente de una simple indigestión o una dispepsia [2009:70].

Otras palabras casi equivalentes o asociadas son *ahíto*, *repleción gástrica*, *saburra estomacal*, *crudeza estomacal*, *hartazgo* y *embarazo gástrico* [Sainz de Robles, 1969:54 y 420].

Desde un punto de vista histórico vale la pena mencionar que la palabra empacho proviene del latín *impèdicàre*, y luego del francés antiguo *empechier* que se traduce como estorbar o embarazar / ahitar, causar indigestión [Diccionario Enciclopédico U.T.E.H.A., 1951:534].

Si bien se reporta que la palabra empacho es poco usada en España [Moliner, 1979:1080], los mestizos y criollos de toda América Latina la usaban de manera generalizada y cotidiana, no obstante, existen palabras amerindias que son propias y similares, por ejemplo, fray Alonso de Molina en su vocabulario de lengua castellana y mexicana reporta *moxouitiqui* para el que está ahitado, y *temamatiliztli* o *tepinauiliztli* a la enfermedad del empacho [1970:51]. En Bolivia se reconoce al empacho como una entidad morbosa, pero es considerada como una forma parcial de obstrucción intestinal que se traduce en problemas de estreñimiento. En el nordeste de Argentina, los pueblos guaraníes consideran que es una enfermedad “natural” o “de Dios”, pues “se origina de una mala digestión o bien por el estado físico de la persona” [Pérez-Samaniego, 1988:176] En Cuba, durante la segunda mitad del siglo XIX se le consideró sinónimo de indigestión, dispepsia y embarazo gástrico; en todos los casos descrito como una alteración funcional del aparato digestivo donde los alimentos no son aprovechados por la inactividad del estómago [Chateausalins, 1854:99,100 y 224]. En el siglo pasado, los campesinos camagüeyanos insistían en que el empacho es una “mala digestión” que se agrava porque el alimento “no pasa”, “no baja”, “se queda (...)”, “no se va”, e incluso que se trata de una “mala digestión encabronada, que no quiere bajar para el intestino”, “que se halla estancada y permanece ‘jodiendo’ en el estómago” [Seone-Gallo, 1988:313-318; 321 y 327].

En la provincia de Holguín, un estudio elaborado por A. Mulet y su equipo [2008] demostró, con una muestra de 158 informantes rurales y urbanos, que la percepción popular de empacho corresponde a una “parálisis de la digestión” que se continua hacia un problema de indigestión, mientras que 17 médicos pediatras y 10 gastroenterólogos se inclinaban primero por hacer la equivalencia con la indigestión, aunque los segundos tuvieron una orientación que incluía la indigestión muy seguida de la noción popular de trastorno de la motilidad gastrointestinal.

CAUSALIDAD

Son múltiples las causas que pueden provocar un cuadro de indigestión o empacho. Según Zolla *et al.*, [1988:76] se pueden reconocer cuatro agrupaciones de causas:

- Calidad de la ingesta
 - a) Ingestión de sustancias no alimenticias: tierra, chicle, papel, basura.
 - b) Ingestión de frutos no maduros.
 - c) Ingestión de alimentos de difícil digestión: cáscaras de frutas, cuero de cerdo, tortillas crudas y, en el caso de los lactantes, frijol.
 - d) Alimentos en descomposición: arroz agrio.
 - e) Alimentos fríos (el caso más comúnmente reportado es el enfriamiento de la madre al lavar o bañarse, fenómeno que repercute en la calidad de la leche materna al lactar).
 - f) Ingestión de alimentos calientes: fruta caliente.
 - g) El ingerir la saliva (la “baba”) durante el periodo de la dentición.
- Ingesta excesiva
 - Comer en exceso cualquier tipo de alimentos.
- Oportunidad de la ingesta.
 - a) Comer a deshoras, generalmente después de los horarios habituales; esta ingesta ansiosa provoca que se coma también excesivamente.
 - b) Comer inmediatamente antes de dormir.
- Condiciones o comportamientos ante la ingesta.
 - a) Comer inmediatamente después de haber “hecho un coraje”, padecido un “susto” o haber “hecho bilis”.
 - b) Comer rápido con precipitación, desordenadamente.

Con respecto al primer grupo, los médicos mexicanos del siglo XIX diferenciaban a *grosso modo* entre alimentos *alíbiles*, es decir, digeribles por el organismo y los *no alíbiles*, que son parcial o totalmente imposibles de ser degradados por las enzimas contenidas en el tracto gastrointestinal. Entre estas últimas estarían los cabellos, los chicles y los hollejos de diversas frutas y legumbres como el jitomate, manzana, pera, frijol, uvas, maíz palomero, etc. Igualmente se considerarían aquellos elementos alimenticios que se encuentran insuficientemente cocidos como la masa de panes y pasteles, las pastas de sopas sin cocer, las tortillas de maíz que se encuentran todavía crudas y las frutas que no están “a sazón”, es decir, que aún están sin madurar.

Existe el supuesto que la ingesta de los alimentos debe ser armónica y equilibrada en relación a las características intrínsecas frías y calientes de los elementos que se consumen, es por ello que frutas consideradas “frías” como las naranjas y las sandías no deben ser consumidas por las mujeres embarazadas cuya naturaleza en ese momento es “caliente”. En este mismo sentido, la ingestión de alimentos “fríos” o “calientes” en la madre que amamanta puede provocar que la leche “se corte” y dañe al lactante, del mismo modo que si se asolea en exceso o sufre un “enfriamiento” cuando lava o se toma un baño. Consecuencia de lo anterior es el llamado “enlechamiento”, variedad de empacho que se genera cuando el niño ingiere la leche materna en las condiciones antes anotadas, o bien, la mamá ofrece su leche de manera muy frecuente, en exceso, a “deshoras” o después de sufrir un evento sorpresivo (susto) o un fuerte coraje (muina). En todos los casos, la leche se encuentra en grumos, “cortada” o “cruda” [Zolla, 1994:397].

En los infantes lactantes es importante mencionar que la excesiva producción de saliva durante la aparición de la dentición se ve acompañada de trastornos gastrointestinales, y esas modificaciones son atribuidas al empacho. También es causa de empacho el consumo de la leche que se dejó en biberón durante varias horas y luego se ingiere. En relación al segundo grupo, podemos comentar que son universalmente reconocidos los daños que corresponden al excesivo consumo de uno o varios alimentos, y esta es la forma más conocida de empacho por hartazgo. En el tercer grupo aparecen causas relacionadas con la irregularidad en el consumo de los alimentos que conducen a situaciones contrastantes como la escasa ingesta o al contrario, comer en exceso. Otra causa de empacho es dormir inmediatamente después de comer, e incluso otros médicos desde siglos atrás establecen como causal la realización del acto sexual sin que medie un prudente y aconsejable periodo de reposo posterior a la comida. Finalmente, en la cuarta agrupación aparecen causas provocadas por otras enfermedades dependientes de la cultura frecuentes en América Latina, nos referimos a los empachos que se producen a consecuencia de sustos y corajes (antes mencionados para las mujeres que lactan) y los “derrames de bilis” desencadenados por fuertes e intensas experiencias emotivas relacionadas con los corajes, muinas e incluso penas y tristezas.

En Venezuela, la gente cree que esta enfermedad puede ser “puesta” por alguna hechicería [Pollak-Eltz, 2002:160]. En México sólo tenemos un reporte aislado procedente de la sierra de Sinaloa donde se le atribuye la causalidad a “una bruja o al Diablo” [Werner, 2000:119]. En Cuba, la información histórica al respecto permitió conformar cuatro grandes grupos de causas potenciales de empacho ordenadas de acuerdo con su frecuencia (Cuadro 2):

- I. Ingestión de alimentos *indigestos*
- II. Ingestión excesiva de alimentos
- III. Ingestión de alimentos insuficientemente cocidos
- IV. Alteración e interrupción de la función digestiva

Cuadro 2

Productos mencionados como causantes de empacho en Cuba (1821-2009)
(Anotados en orden de frecuencia)

1	Fruta inmadura (también podrida, con “sazón pasmada”)
2	Carne de puerco
3	Ajonjolí
4	Arroz
5	Maíz, incluidas las “rositas de maíz”
6	Maní (cacahuete)
7	Agua
8	Coco
9	Melón
10	Mamey amarillo de Santo Domingo
11	Amasijo de pastelería
12	Mezclas nocivas: alimentos agrios y leche

Fuente: Recopilación histórica sobre empacho en Cuba, 1821-2009.

En el primer grupo se incluyen alimentos poco digeribles, o bien, normales, pero consumidos en circunstancias especiales; acerca de ello, un habitante de Camagüey detalló el “empacho de agua” que se produce “cuando uno está muy sofocado y toma agua con mucha rapidez” [Seane-Gallo, 1988]. Otro campesino expuso: “En una ocasión yo cogí un empacho malísimo de melón. Habían pasado tres días y yo me sentía la barriga llena de melón, eructando el sabor a cada momento...” [Seone-Gallo, 1988].

Cabe mencionar que según varias personas entrevistadas, esos alimentos indigeribles contribuyen a formar la denominada “bola o pelota del empacho” en el tracto gastrointestinal, que por lo general se adhiere a las paredes del tubo digestivo y provoca un tránsito intestinal lento, pesado e incluso con parcial o completo estancamiento.

El segundo grupo contempla un excesivo consumo de alimentos, más grave aún cuando se trata de un mismo elemento, sin embargo, el ejemplo por excelencia es la “gran comida cubana” de Nochebuena, ocasión en la

cual se consume “lechón asado, arroz y frijoles negros, yuca con mojo, ensalada, plátanos, pollo, pescado, vino tinto y vino blanco” [Puello, 2004]. En el tercer grupo figuran los alimentos poco cocidos, inadecuadamente preparados y de mala calidad o aquellos que se ingieren cuando aún no ha concluido la digestión previa. Una opinión femenina asevera que: “Cualquier alimento que se come en exceso produce el empacho, pero hay algunos que tienen predestinación como el ajonjolí, el maní y el arroz, cuando no están bien cocinados” [Seone-Gallo, 1988].

En el cuarto y último grupo se altera o interrumpe la digestión por múltiples causas: eventos sorprendidos que asustan a las personas, práctica de ejercicios violentos, vivencia de fuertes emociones (disgustos, pesares, sufrimientos morales, entre otras), trabajo intelectual intenso o prolongado, consumo excesivo de bebidas alcohólicas, dietas severas, ingestión de comidas con apuro, mala digestión “pasmada”, abuso de placeres y uso de un corsé muy ajustado [Navarro y Villar, 1881].

PATOGENIA

En la península ibérica, desde el siglo XVIII, el Diccionario de Autoridades relata que el ahitarse es sufrir “embarazo en el estómago con el exceso grande de la comida, o de viandas no fáciles de digerir”, y más adelante señala que “la vianda se pega al estómago, y está allí fija” [1976:135]. Del mismo modo, en América Latina, de acuerdo con el saber popular, aquello que causa el empacho queda detenido en el tracto gastrointestinal (se dice que se ha “pegado” a las paredes) y esto podríamos interpretarlo como un cuadro oclusivo parcial (sub-oclusión), y en casos extremos, oclusivo completo.

Estos cuadros de oclusión parcial o total, así como las complicaciones secundarias, explicarán los signos y síntomas que sufre el paciente. En Cuba, el descubrimiento de una tumoración abdominal (una “pelota” o “pelotita”) se constituirá en el signo clínico por excelencia.

EPIDEMIOLOGÍA

Se trata de una enfermedad que afecta a todas las personas sin importar su edad, género o grupo social. Se ha constituido como una entidad patológica dependiente de la cultura propia de la población de origen hispanoamericano. Es mucho más frecuente en la edad infantil, sobre todo de 1 a 5 años. La morbilidad es mayor durante los meses de abundancia de frutas, y en el hemisferio norte coincide con la época de lluvias correspondiente al verano.

En la costa del Pacífico, en Guatemala, se presenta por igual en adultos que en niños [Weller *et al.*, 1992:22], mientras que en el Chaco argentino es más frecuente entre los niños porque se considera que ellos tienen su “estómago más débil” [Pérez-Samaniego, 1988:177].

En Cuba el empacho es un trastorno común que afecta a todas las personas, pero predominantemente a los niños. Chateusalins apunta que: “Apenas se despecha a los niños, cuando ya las madres se apresuran a darles alimentos con tanta profusión o de tan mala calidad, que ocasionan los empachos o indigestiones”. En 1854 ese mismo autor sostenía que las fincas cubanas representaban la segunda causa de muerte de sus empleados, por lo que: “Todo hacendado que quiera conservar a los criollitos, debe más bien procurar prevenir las indigestiones, que curarlas”.

Es interesante añadir lo relatado por una informante que vivió durante la Guerra de Independencia: “...se daban muchos casos de empacho, porque la gente alzada contra España tenía que comer de lo que hubiera, y a veces lo que había era fruta de monte, que muchos ni sabían si se podía comer ni si estaba en sazón” [Seone-Gallo, 1988]. Su mortalidad es desconocida, pero estudios estadísticos de fallecimientos en San Jacinto, una parroquia ubicada al suroeste del Valle de México, durante el periodo que va de 1834 a 1867, se encontró ocupando el noveno lugar de la mortalidad general, diferenciándose de enfermedades digestivas como diarreas, disenterías y cólera. En esa misma investigación encontramos que afectaba más a los infantes, sobre todo menores de 5 años, que aumentaba en los meses lluviosos del verano y que no había diferencia significativa por género, pues lo mismo enfermaban y morían los niños que las niñas [Campos-Navarro y Vargas, 2002].

SIGNOS Y SÍNTOMAS

Desde el punto de vista clínico es importante la distinción popular que se hace entre empacho “seco” y empacho “húmedo”. En el primero, los datos se agregan alrededor de un cuadro de estreñimiento o constipación, mientras que en el segundo, la diarrea es el signo fundamental, por ello se invalida la catalogación simplista del empacho como una gastroenteritis caracterizada por la disminución de la consistencia y aumento en la frecuencia de las evacuaciones digestivas.

Existe otra diferenciación clínica entre empachos recientes y antiguos, donde los primeros se manifiestan en forma aguda y abierta, mientras que los segundos se encontrarían ocultos, enmascarados y aparecerían como un hallazgo cuando se efectúa alguna eventual manipulación terapéutica.

Si entendemos al empacho como un síndrome con una variada causalidad, también podemos comprender su diversa configuración clínica. Pueden variar desde un sencillo y pasajero dolor abdominal hasta múltiples alteraciones orgánicas que ponen en riesgo la vida del paciente.

Un hartazgo digestivo suele acompañarse de signos y síntomas gastrointestinales: dolor de estómago, mareos, náuseas, vómitos y agruras. Si no se resuelve pueden añadirse alteraciones diversas como dolor de cabeza, malestar general, pérdida del apetito, fiebre, algunas ocasiones estreñimiento y en otras diarrea.

Una investigación en Guatemala señaló que en 26 casos de empacho los síntomas más frecuentes (en orden decreciente) fueron diarrea, ausencia de apetito, cefalea, vómitos, dolor de estómago, distensión abdominal, fiebre, náusea y otros [Weller *et al.*, 1992:24].

En el nordeste de Argentina se considera que un empacho puede complicarse si no es atendido en forma oportuna por los curadores populares (y no por el doctor que desconoce el tratamiento específico que requiere la enfermedad). De tal modo que el empacho “se queda adentro, no sale y se va subiendo hasta la cabeza, y ahí ya es peligroso, puede dar hasta meningitis” amenazando la vida del paciente. En este sentido cabe mencionar que los médicos mexicanos del siglo xix reconocían cuatro grupos clínicos en el empacho. En el primero sólo existen alteraciones debidas a la excitabilidad gastrointestinal, en el segundo se presentan datos de obstrucción intestinal, en el tercero hay datos neurológicos, y en el cuarto otras manifestaciones o “accidentes extraños que pueden desfigurar la expresión de la enfermedad” [Vargas, 2000:89].

En el caso cubano, la presencia de un tumor abdominal, denominado como “bola” o “pelota” de empacho, es el signo más sobresaliente del cuadro clínico, seguido por el dolor abdominal de tipo cólico, cefalea, pérdida parcial o completa del apetito, náuseas y vómitos, diarrea (a veces con alimentos a medio digerir), sensación de fatiga, desgano y debilidad, fiebre (sobre todo cuando se prolongan las manifestaciones clínicas), eructos, gases y ventosidades, así como malestar general (Cuadro 3).

En la segunda mitad del siglo xx los campesinos trataban de distinguir empíricamente qué tipo de trastorno gastrointestinal se había producido. He aquí una descripción representativa: “La diferencia que hay entre un empacho y una mala digestión es que el empacho hace que se tranque en el estómago lo que hizo daño y forme una pelota. Hay dos clases de empacho, el benigno y el rabioso. El benigno es cuando no se forma la pelota (...) El rabioso es cuando se forma la pelota” [Seone-Gallo, 1988].

Cuadro 3

Signos y síntomas del empacho en Cuba (1821-2009)

(Anotados en orden de frecuencia)

	Signos y síntomas	Número de referencias
1	Tumor abdominal (“pelota” o “bola” del empacho)	13
2	Dolor abdominal	6
3	Cefalea	5
4	Pérdida de apetito	4
5	Náuseas	4
6	Vómitos	4
7	Diarrea	4
8	Debilidad, fatiga y desgano	4
9	Fiebre	3
10	Eructos	3
11	Ventosidades	3
12	Malestar general	3

Fuente: Recopilación histórica sobre empacho en Cuba, 1821-2009.

DIAGNÓSTICO

Si partimos de los elementos clínicos de la medicina académica (o biomedicina) para construir un diagnóstico basándonos en el interrogatorio y la exploración (que abarcan la inspección, la palpación, la percusión y la auscultación), con el empacho podemos utilizar esas mismas herramientas de auxilio. De hecho, el interrogatorio es uno de los principales instrumentos para la elaboración diagnóstica, pues se pregunta a la madre sobre los *antecedentes* en la ingesta de alimentos, de esta manera podremos conocer la frecuencia, la regularidad, los excesos, sus propiedades frías o calientes (de acuerdo a la clasificación popular), la frescura y madurez de frutas y verduras, el grado de crudeza y cocimiento, la presencia o ausencia de hollejos (cáscaras), su condición de digeribilidad, enfermedades asociadas como susto o haber “hecho bilis”. Igualmente podremos saber si hubo ingesta de elementos no ingeribles como papel, textiles, cabellos, chicles, tierra u otros.

En algunos casos podremos observar el abdomen distendido y en ocasiones una deformidad abdominal por presencia de tumoración. A la palpación podremos corroborar la presencia de ritmo cardiaco acelerado y

sudoración debidas a la fiebre, y en algunas ocasiones la palpación de una tumoración abdominal en alguna sección del tubo digestivo. Los médicos mexicanos del siglo XIX señalaban en orden decreciente: íleon, ciego, colon transverso, intestino delgado y por último, el estómago [Vargas, 2000:92]. En Cuba, la mayoría de la gente basa el diagnóstico en la presencia de una “bola” o “pelota” en el abdomen [Seone-Gallo, 1988:313-328]. En Honduras se refiere que: “Aparecen ciertas masas redondeadas como del tamaño de un nance, en grupos de tres o más. [...] eran detectadas en todo el cuerpo pero fundamentalmente en los brazos” [Maldonado, 1980:32].

Durante la percusión se escuchará un sonido de matidez o submatidez en el lugar donde se ha detectado o palpado la tumoración digestiva. En la auscultación se escuchará un aumento en la frecuencia de los ruidos intestinales cuando se trate de un empacho “húmedo” que se relaciona con evacuaciones diarreicas, o bien, su disminución en caso de empacho “seco”. Si existiera un problema de oclusión o sub-oclusión intestinal, la auscultación corresponderá a presencia de los ruidos antes del sitio afectado y su ausencia (íleo paralítico) en secciones posteriores.

Fuera del paradigma biomédico, en Argentina se construye el diagnóstico de empacho mediante la “medida de la cinta” que se transcribe a continuación:

Se utiliza una cinta de tela (no elástica) de unos 2 cm. de ancho y una longitud tres veces la medida del antebrazo del que cura, desde el codo hasta los dedos. [...] El paciente toma un extremo de la cinta y lo coloca sobre el epigastrio o “boca del estómago”, el curandero toma el otro extremo, se santigua, y lo pone bajo su codo derecho, estirando este brazo hasta coger la cinta con la mano del mismo brazo. El punto de la cinta donde ha llegado la mano es colocado nuevamente bajo el codo y se repite la acción tres veces en total. A la tercera vez, si no está empachado la mano quedará en el epigastrio del consultante, pero si es un Empacho la cinta “se acortará mágicamente” y la mano queda en el pecho, cuello o cabeza del enfermo. Cuanto más alta quede la mano más grave o avanzado será el Empacho. Tres veces se repite la medida completa de la cinta haciendo tres cruces en el punto de llegada al paciente. El curandero durante toda la operación susurra ininteligiblemente una oración, que es la que tiene el verdadero poder de curación, mientras que la cinta posee el del diagnóstico [Pérez-Samaniego, 1988:178-179].

En Cuba también se usa la técnica de la medida:

Tómese una cinta roja y mídase tres veces la distancia que hay entre el hueso de la parte inferior del codo y el dedo mayor de la mano, es decir, la punta, cortando la cinta por ese lugar. Dígasele al paciente que sostenga una de las puntas de la cinta sobre su ombligo y la otra llévese al extremo del brazo estirado. Si hay

empacho, el brazo resultará más largo que la cinta, y no lo hay en caso contrario [Feijó, 1982:96].

Por otra parte, en México la “tronada o quebrada del empacho” (que se describe en detalle más adelante) constituye un diagnóstico diferencial, si se escucha el chasquido o tronada se confirma que se trata de un empacho, con esta maniobra, hecha por el curandero o la madre de familia, se curará. Si no se escucha no es empacho y entonces mejor “llévatelo con el doctor”. Por ello se requiere establecer una discriminación diferencial con respecto a otras patologías gastrointestinales como parasitosis, disenterías, colitis amibiana, gastritis y gastroenteritis de origen infeccioso.

TRATAMIENTO

Los tratamientos relativos al empacho suelen ser realizados por las madres de familia, y en casos más complicados o graves por los curanderos, existiendo en Argentina los especialista denominados como “medidores o quebradores de empacho”.

En toda América existe una enorme gama de recursos terapéuticos y sus combinaciones para curar el empacho, no obstante, su objetivo es el mismo: desalojar y limpiar el tubo digestivo en cualquiera de sus secciones. Por ello aparecen remedios vegetales y sintéticos de carácter calmante y evacuante tales como los vomitivos, los purgantes y laxantes, digestivos y carminativos e incluso enemas.

A propósito de tratamientos con elementos farmacológicos de patente, es creencia popular generalizada que se deban evitar medicamentos que reduzcan la movilidad intestinal como los antidiarréicos de tipo astringente (por ejemplo, la caolín y pectina) y los derivados de la butil hioscina.

Además de la limpieza digestiva, se realiza un masaje o “sobada” en la superficie abdominal. Las manos del curador se recubren de manteca de cerdo, aceite comestible, sebo de variados animales (gallina, pollo, carnero, cabrito, toro, entre otros) y “pan puerco” (pomada grasosa que se hace en México y que puede contener entre otros elementos la raíz de jalapa). En Honduras se usa también la brillantina. En Cuba, los orines humanos y el cocimiento de hojas de chamico; y en Venezuela, la mantequilla, aceite de almendras, manteca de cacao mezclados con infusiones de flor de rosa y hojas de col. En algunos casos se suele dejar un emplasto, siendo los más famosos en la época colonial, la hoja del tabaco, y que ahora ha sido sustituido por la hoja de col o el papel de estrasa.

Quizá la manipulación terapéutica más espectacular y específica del empacho corresponde a la tronada o quebradura de empacho que también

se conoce como “tirar el cuerito”. Contamos con reportes de su utilización en México, Guatemala, Cuba, Argentina y Chile. Esto consiste en acostar a la persona afectada, se le masajea (con la técnica particular de cada curador), y luego se le pone en decúbito ventral, se le soba la espalda y se le pellizca la piel ubicada en la región dorso-lumbar paravertebral, escuchándose un tronido o chasquido, es decir, un sonido seco e intenso que es específico de la curación del empacho.

Esta técnica provoca aumento del peristaltismo gastrointestinal por estimulación de las raíces nerviosas correspondientes a los plexos de Meissner y Auerbach, y obliga al paciente a evacuar en forma inmediata [Korn, 2009:171]. Otra explicación, desde el modelo de la acupuntura tradicional china, es que la zona donde se le “tira del cuerito” corresponde a canales y meridianos que controlan órganos internos con función digestiva, aumentado su actividad [González-Chávez, 2000:237].

Sean las plantas medicinales, las sales minerales, los medicamentos de patente, las purgas o las técnicas manuales, se busca el incremento de la actividad gastrointestinal y la salida de aquello que está provocando el empacho, la máxima prueba demostrativa es visualizarlo en las heces fecales o —en otros casos— encontrarse con evacuaciones fétidas.

A pesar de la infinita cantidad de remedios con cierta eficacia, es aconsejable prohibir el uso de algunas sustancias relacionadas con el plomo y el mercurio, nos referimos a la greda, albayalde y azarcón, que aún se suele utilizar en algunas partes del continente americano [Geffner y Sandler, 1980; Montoya, 1984; Trotter, 1985; Baer y Ackerman, 1988; Baer, García de Alba, Cueto, Ackerman y Davison, 1989].

En Cuba se han venido utilizando numerosos remedios, desde los más sencillos hasta los más complejos (Cuadro 4):

Cuadro 4

Tipos de tratamiento para el empacho en Cuba (1821-2009)

1	Uso de plantas medicinales
2	Masajes en abdomen y extremidades
3	Remedios religiosos: oraciones, rezos, plegarias
4	Remedios diversos
5	Maniobras especiales: quebradura, medición del empacho y otras
6	Combinación de las anteriores

Fuente: Recopilación histórica sobre empacho en Cuba, 1821-2009.

Plantas medicinales: Se mencionan más de 20 productos herbarios para curar el empacho, pero los cinco más empleados son: el anón (*Annona squamosa* L.), la manzanilla (*Matricaria recutita* L.), la cebolla (*Allium cepa* L.), el mamey colorado (*Mammea americana* L.) y la papa (*Solanum tuberosum* L.). Los cuatro primeros en cocimiento y el último como emplasto. En el oriente cubano, por influencia de inmigrantes haitianos, se ha generalizado el uso de una bebida azucarada y fermentada llamada *prú* elaborada con varias plantas medicinales (*Gouania polygama* (Jacq.), *Smilax domingensis* Willd. y *Pimenta dioica* Merr, entre otras) que se dice cura el empacho “limpiando las paredes del estómago” [Volpato y Godínez, 2004:388 y Godínez y Volpato, 2008:246].

Masajes: La expresión cubana más escuchada para eliminar el empacho es “pasar la mano”. Esta maniobra, que se realiza en el abdomen, persigue deshacer la “pelota de empacho” formada en su interior, pero resulta muy llamativo que también se soba cuando existen tumores ganglionares en las corvas y pantorrillas. Esto último también se hace en Costa Rica y, en general, en Centroamérica.

Remedios religiosos: Las oraciones, rezos, plegarias, invocaciones y señales de la cruz en el cuerpo afligido son expresiones de la religiosidad popular en el campo de la curación física y espiritual. En esta revisión se puso de relieve que los casos en que dichos rituales se utilizan como remedios únicos son raros y aislados, pues generalmente se combinan con hierbas medicinales, manipulaciones y otros recursos terapéuticos.

Remedios diversos: Aquí se agrupan desde los medicamentos homeopáticos (fundamentalmente la pulsatilla) hasta los elementos simples (agua tibia, agua de mar, vino seco, aceite de comer, cenizas), extraños (el mercurio de los termómetros) e incluso repugnantes (cocimiento de excremento blanco de perro o de las tiras de cuero que se emplean en viejos zapatos y taburetes).

Maniobras especiales: Son tres las más usuales, “traquear” o “quebrar” el empacho, es decir, poner al enfermo boca abajo y estirarle la piel de la región paravertebral hasta escuchar el chasquido; “medir con una cinta”, que ya fue descrita y no sólo tiene una finalidad diagnóstica, sino también terapéutica; así como “alzar” al enfermo y dejarlo caer parado tres veces para que la “pelota del empacho” baje sin necesidad de sobarle.

Combinatoria de remedios: A este grupo correspondió el mayor número de casos descritos en la literatura médica cubana, pues la riqueza de combinaciones es enorme (Cuadro 5). Muestra de ello lo constituye el presente ejemplo: “En el campo donde mi madre nos crió, nos curaba todas las dolencias pasándonos la mano y dándonos cocimientos de yerbabuena, mientras iba diciendo en voz muy baja un rezo; si veía que la cura no adelantaba, nos daba un purgante al otro día” [Seone-Gallo, 1988].

Cuadro 5

Recursos más empleados en el tratamiento combinado para el empacho en Cuba (1821-2009)

1	Masajes abdominales (“pasar la mano”)
2	Oraciones
3	Plantas medicinales
4	Purgante
5	Quebradura del empacho
6	Lavativa

Fuente: Recopilación histórica sobre empacho en Cuba, 1821-2009.

En Santiago de Cuba, la técnica de medición con cinta se acompaña invariablemente de una oración secreta que solo puede ser transmitida al mediodía de un Viernes Santo. Por otra parte, la mayoría de los entrevistados por José Seone Gallo [1988] en la provincia de Camagüey afirman que los tratamientos suelen ser tan eficaces que se ablanda y disuelve la “pelota” del empacho, descendiendo por el intestino y en menos de una hora ya se está arrojando aquella masa pestilente.

Cabe destacar que todavía en los primeros años posteriores a la Revolución, en esas mismas zonas rurales de Camagüey se continuaban (y seguramente perviven) los rezos, oraciones, masajes con la señal de la cruz en la superficie abdominal y el uso asociado de purgantes. Una campesina relata:

Lo malo que tiene el empacho es la pelota que se forma, que hasta que uno no la hace bajar se está empachado. El remedio que conozco es que otra persona se embarra una mano en aceite y se la va pasando al empachado por la barriga para localizar la pelota. Cuando la tiene localizada, la otra persona dice la oración:

Padre, y Espíritu Santo. Amén.

Y hace una cruz en la pelota. Esto lo hace y lo dice tres veces. Después, con las dos manos empuja la pelota hacia abajo, para hacerla bajar para el intestino y dice la oración:

*Igual que Pilatos a Jesús empujó
este empacho maldito lo empujo yo.*

Entonces se le da al enfermo una taza de agua con sal y una cucharada de aceite de comer [Seone-Gallo, 1988:322].

En México, muchas madres de familia inician los tratamientos populares, e incluso, con medicamentos de patente con la fórmula: “*En el nombre sea de Dios...*”.

PREVENCIÓN

De acuerdo a la multicausalidad del empacho antes mencionada, la prevención es particular y específica. La mayoría de las medidas preventivas son transmitidas en el ámbito doméstico por la vía del género, es decir, a partir de la cadena femenina compuesta por la abuela-madre-hija embarazada.

Nuestras observaciones sobre la transmisión de saberes y prácticas médicas populares señalan el periodo de embarazo como la etapa inicial donde las mujeres son aleccionadas por otras de mayor experiencia sobre lo que deben y no deben hacer durante el embarazo, el parto, el puerperio y los cuidados del recién nacido. Son precisamente sus mamás, suegras, abuelas, tías y vecinas, las encargadas de brindar de manera espontánea los conocimientos basados en sus propias experiencias. Por ejemplo, en la alimentación de los lactantes con ablactación se suele recomendar —entre otros elementos— el uso del frijol, pero siempre indicándose quitar el hollejo que envuelve a las semillas. No siempre se explican las razones de tal práctica pero ya se sabe que corresponde a una medida para evitar el sufrimiento de empacho.

Siguiendo este mismo razonamiento se debe evitar la ingestión de sustancias no alimenticias como el papel, la tierra, las hebras textiles, los cabellos, los chicles, entre otros. Igualmente, no permitir la ingestión de frutas inmaduras o que tengan cáscara, los alimentos insuficientemente cocidos (sopas de pasta, la masa con que se preparan galletas, panes y pasteles), alimentos en proceso de descomposición, aquellos que son localmente reconocidos como demasiado fríos o calientes para el estado corporal de los niños que los consumen, y que los bebés con reciente dentición no ingieran la saliva que ya salió de su boca (que se conoce en México como “baba”). Por supuesto, no comer en forma excesiva, precipitada y en desorden; hacerlo en forma regular con horarios cotidianos; y no dormir inmediatamente después de cenar ni tampoco comer de manera inmediata después de haber sufrido un coraje o un susto.

En Cuba, Chateusalins indicaba que la prevención pasaba por la vigilancia estrecha de los niños criollos: “...se asegurará personalmente de cuáles son sus alimentos y cuáles sus cualidades; no permitirá que les den de comer sino a horas arregladas y, sobre todo no cargar sus débiles estómagos de frutas como mangos, aguacates, mameyes, etc., etc.”.

EL CONFLICTO IDEOLÓGICO ENTRE BIOMEDICINA Y MEDICINA DOMÉSTICA

El empacho como taxonomía y entidad nosológica ha sido negada e infravalorada por la biomedicina, pero también por los sectores sociales y políticos de sello comunista que califican esta enfermedad o su tratamiento empírico y religioso como barbaridades y supersticiones de gente ignorante. Dos ejemplos de estas posturas las encontramos en el trabajo del médico Carlos Coronel y del militante Israel Castellanos. El primero, a finales de los años noventa, en un municipio de Camagüey, encontró que 55 madres de familia (21.5%) que asistieron al hospital porque sus hijos tenían diarrea, todavía sostienen la “costumbre inapropiada” de creer en el empacho y utilizan cocimientos con plantas medicinales, mientras que sólo 33.9% piensa en las infecciones, los parásitos y los medicamentos de patente. Concluye que hay que erradicar tales costumbres, prohibir cualquier tipo de autoatención y asistir únicamente a los servicios médicos, pues en todo caso el tratamiento del empacho es una “práctica oscurantista” que responde a costumbres y hábitos “inadecuados” [2000:340].

El segundo considera que las prácticas domésticas y curanderiles son conductas nocivas porque retrasan el tratamiento correcto que es el biomédico. Se pregunta ¿por qué existen aún curanderos si la atención médica oficial llega hasta los lugares más apartados de la isla cubana? Y afirma: es la costumbre transmitida por los viejos y aceptada por los jóvenes por su bajo nivel de instrucción o “por complacer a sus parientes”. Además de que para “algunos supersticiosos les resulta más cómodo llamar a la viejita curandera que vive al lado” [1987:84].

En nuestro concepto: ¿Por qué persisten los tratamientos populares pese a la hegemonía biomédica y la intensa medicalización de la sociedad cubana? Pensamos en varias respuestas combinadas que tienen que ver con los espacios aún desconocidos —por ausencia de investigaciones específicas en Cuba— sobre los saberes y prácticas de autoatención, la sencillez de los recursos empleados, la cercanía física y social, su bajísimo costo, la eficacia que tienen las curaciones que apelan a remedios herbolarios, masajes y rituales religiosos, y la autonomía de estos conocimientos populares que se perpetúan de una generación a otra sin que se vean afectados por la biomedicina.

Al respecto E. Menéndez señala que aun siendo el sistema de salud cubano el más eficiente de América Latina, se debe reconocer que “El costo financiero de la atención a la salud ha seguido incrementándose e incide negativamente en la economía cubana”, y en este contexto: “Las

prácticas populares autónomas y su participación real en la solución de los problemas de salud son secundarizadas respecto de decisiones burocráticas" [1990:17]. Simplemente —a nivel oficial— se les minimiza e ignora.

EPÍLOGO

En la historia médica latinoamericana tenemos reportes sobre el empacho desde el siglo XVI y su continuidad en términos teóricos y prácticos hasta la actualidad, por ello, este artículo escrito en los principios del siglo XXI simplemente refleja la importancia, trascendencia y vigencia de una enfermedad de predominio infantil que se ha mantenido en los compartimentos de la medicina popular y que requiere de una nueva revisión y valoración por las ciencias médicas [Campos-Navarro, 2000].

El estudio del empacho en América Latina es una parte relevante de las investigaciones contemporáneas relativas a la denominada epidemiología sociocultural. Este enfoque requiere de la creatividad del investigador, así como de una amplia visión científica que evite los caminos del prejuicio y el rechazo *a priori* de saberes y prácticas curativas que han sido insuficientemente estudiadas por la biomedicina.

Por ello, concluimos afirmando que en Cuba se deben emprender investigaciones para conocer más sobre la medicina doméstica y la medicina popular-tradicional que subsisten pese al desarrollo enorme, afortunado y avasallador de la biomedicina.

BIBLIOGRAFÍA

Baer, R. y A. Ackerman

1988 "Toxic Mexican Folk Remedies for the Treatment of *Empacho*: The Case of Azarcon, Greta and Albayalde", *Journal of Ethnopharmacology*, vol. 24, pp. 31-39.

Baer, R. *et al.*

1989 "Lead Based Remedies for *Empacho*: Patterns and Consequences", *Social Science and Medicine*, vol. 29, núm.12, pp.1373-1379.

Beyra, Ángela *et al.*

2004 "Estudios etnobotánicos sobre plantas medicinales en la provincia de Camagüey (Cuba)", *Anales del Jardín Botánico de Madrid*, 61(12), pp. 185-204

Bramón Joaquín

1860 *El instructor. Opúsculo de medicina homeopática doméstica*, Matanzas, Imprenta El Ferrocarril.

Brotherton, Sean Pierre

2009 "Salud socialista en Cuba post-soviética: nuevas ideologías y subjetividades", México, Ponencia en CIESAS, 26 junio.

Cabrera Lydia

1988 "La medicina popular cubana", *Rev Univ Méx*, vol. 37, núm. 9, México, pp. 36-37.

Callejas y Asencio Wenceslao

1868 *Manual de homeopatía*, Santiago de Cuba, Imprenta de Espinal y Díaz.

Campos-Navarro, Roberto (Comp.)

2000 *El empacho en la medicina mexicana. Antología (siglos XVI-XX)*, México, INI.

Campos-Navarro, Roberto y Ana Liviere Vargas-Vizuet

2002 "La mortalidad por empacho en el suroeste del Valle de México", *Bol. Hosp. Inf. Mex*, 59, pp. 345-355.

Campos-Navarro, Roberto (Comp.)

2006 *Textos peruanos sobre el empacho (1612-2006)*, Lima, UNAM / AMARES.

2007 "Textos cubanos sobre el empacho", *Cuadernos de Historia de la Salud Pública*, núm. 102, La Habana, http://bvs.sld.cu/revistas/his/his_102/his01102.html

2009 *Medir con la cinta y tirar del cuerito. Textos médicos sobre el empacho en la Argentina*, Buenos Aires, Ediciones Continente / Facultad de Medicina, UNAM.

Cárdenas Molina, Gisela, Antonia María Tristá Pérez y Werner Reinhold

2000 *Diccionario del español en Cuba*, Editorial Gredos.

Carreras Padrón, Andrés

1982 "Remedios empíricos recogidos en la antigua provincia de Camagüey", *Signos*, Santa Clara.

Castellanos Jiménez, Israel

1987 "El curanderismo en Cuba", *El Militante Comunista*, La Habana, pp. 82-90.

Cervantes Baute, Isidra de la Caridad, Mariela Bosh Govea y Graciela Armero Pérez

2001 "Valoración del conocimiento de las madres sobre las diarreas y su prevención", *Revista Cubana de Enfermería*, vol. 17, núm.1.

Coronel Carbajal, Carlos

2000 "Problemas identificados en el manejo de la enfermedad diarreica aguda", *Rev Cubana Med Gen Integr*, vol.16, núm. 4, pp. 340-345.

Chateusalins Honorato Bernardo de

1854 *El vademecum de los hacendados cubanos o guía práctica para curar la mayor parte de las enfermedades*, La Habana, sin editor.

Madre de Dios, Blas de la

1611 *El libro de las medicinas caseras*, Ediciones de Cultura Hispánica, Instituto de Cooperación Iberoamericana y Comisión Nacional del V Centenario, Madrid, 1984 (Manila 1611).

Santa María, Fernando de

1863 *Manual de medicinas caseras, para consuelo de los pobres indios, en las provincias y pueblos donde no hay médico ni botica*, Manila.

Diccionario de Autoridades

1976 [1726] *Real Academia Española*, Edición facsimil, Madrid, Biblioteca Románica Hispánica, Editorial Gredos.

Diccionario de la Lengua Española

1992 Madrid, Real Academia Española, Vigésima primera edición.

Diccionario Enciclopédico U.T.E.H.A.

1951 México, Unión Tipográfica Hispano Americana.

Diccionario Terminológico de Ciencias Médicas

1983 México, Salvat Mexicana de Ediciones.

DJAF y C

1821 *Prontuario medical y colección de los principales medicamentos que debe contener un botiquín...*, Barcelona, Imprenta de la Real Sociedad Económica.

Elustondo, G.

2006 *Los argentinos, supersticiosos y cableros: dicen que creen en todo*, Encuesta a 2.556 personas de todo el país, <http://www.clarin.com/diario/2006/06/11/sociedad/s-04305.htm>

Feijoó, Samuel

1982 Humor, fantasía y superstición en los remedios populares cubanos, *Signos*, Santa Clara.

Geffner, M. y A. Sandler

1980 "A Folk Medicine Remedy for Gastroenteritis", *Clinical Pediatrics*, vol. 19, núm. 6, pp. 435-437.

Godínez-Carballo, Daymi y Gabriele Volpato

2008 "Plantas medicinales que se venden en el mercado El Río", *Revista Mexicana de Biodiversidad*, Camagüey, 79, pp. 243-259.

González-Chávez, Lilian

2000 "Interpretación y cura del empacho en la medicina doméstica", en Campos-Navarro, Roberto (comp.), *El empacho en la medicina mexicana. Antología (siglos XVI-XX)*, México, INI.

Grosourdy Renato

1864 *El médico botánico criollo. Flora médica y útil de las Antillas*, París, Librería Brachet.

Korn, E.

2009 [1955], "El empacho (De la "tirada del cuerito" o del "horror médico)", en Campos-Navarro, R. (comp.), *Medir con la cinta y tirar del cuerito. Textos médicos sobre el empacho en la Argentina*, Buenos Aires, Ediciones Continente / Facultad de Medicina, UNAM.

López Ojeda María

1965 "Remedios caseros de ayer", *Revista Islas*, Santa Clara, pp. 349-352.

Maldonado, Carlos

1980 "Estudio sobre la medicina popular en el Valle de Comayagua, Honduras", *Medicina Tradicional*, vol. 2, núm. 8, pp. 28-36.

Martínez Florentino

1993 *Creencias populares*, Santa Clara, Publicigraf.

Martínez Martínez Ramón

1936 *Oriente folklórico*, Santiago de Cuba, Imprenta Ros.

Martínez-Moles, Manuel

1928 *Contribución al folclore. Vocabulario espirituario, refranes, frases proverbiales, dichos y dicharachos usados en Sancti-Spiritus*, La Habana, Editora Cultural.

Martínez-Moles, Manuel

1931 *Contribución al folclore. Tradiciones, leyendas y anécdotas espirituanas*, La Habana, Editora Cultural.

Menéndez, Eduardo

1990 *Antropología médica. Orientaciones, desigualdades y transacciones*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Cuadernos de la Casa Chata, 179.

Moliner, María

1979 *Diccionario de uso del español*, Madrid, Editorial Gredos, Biblioteca Románica Hispana.

Molina, Alonso de

1970 *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, México, Ed. Porrúa.

Montoya, Miguel Ángel et al.

1984 "Asarcón: una causa más de intoxicación por plomo", *Revista Médica del IMSS*, vol. 22, núm. 4, pp. 271-274.

Mulet Pérez, A. M. et al.

2008 "Percepción popular y profesional del significado del vocablo "empacho"", *Acimed*, vol. 17, núm.6.

Navarro y Villar, José Joaquín

1881 *Manual popular de medicina homeopática*, Santiago de Cuba, Ravelo y Hermanos Editores.

Puello, Andrés

2004 *Cubanerías. Notas de costumbres y humor cubanos*, [Biblioteca Virtual de la Salud] <<http://www.adpuello.com/cubanerias.htm>> consulta: 5 mayo.

Pérez-Samaniego, Carmen

1988 "El empacho en el nordeste argentino", en Kroeger y Ruiz-Cano (comps.), *Conceptos y tratamientos populares de algunas enfermedades en Latinoamérica*, Cuzco, Centro de Medicina Andina.

Pollak-Eltz, Angelina

2001 *La medicina tradicional venezolana*, Caracas, Universidad Católica Andrés Bello.

Raspail, F. V.

1851 *Manual de la salud para 1851 ó medicina y farmacia domésticas*, La Habana, Librería de Sanz.

Roig y Mesa, Juan Tomás

1945 *Plantas medicinales, aromáticas o venenosas de Cuba*, La Habana, Ministerio de Agricultura.

Sainz de Robles, Federico

1969 *Ensayo de un diccionario español de sinónimos y antónimos*, Madrid, Aguilar S.A. de ediciones.

Santiesteban Argelio

1995 *Uno y el mismo. (Notas de folklore cubano...)*, La Habana, Ediciones Unión.

Seguí, Domingo Hernando

- 1900 *Ojeada sobre la flora médica y tóxica de Cuba*, La Habana, La Propaganda Literaria.
- Seone-Gallo, José**
- 1962 *Remedios y supersticiones en la provincia de Las Villas*, La Habana, Universidad Central de Las Villas.
- Seone Gallo, José**
- 1988 *El folclore médico de Cuba. Provincia de Camagüey*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.
- Serrano, Pedro**
- 1889 *Diccionario Hispano-Tagalog*, Establecimiento Tipográfico "La Opinión", Manila.
- Susini, Telemaco**
- 2009 [1879] "Contribuciones al estudio del empacho", en Campos-Navarro, R. (comp.), *Medir con la cinta y tirar del cuerito. Textos médicos sobre el empacho en la Argentina*, Buenos Aires, Ediciones Continente / Facultad de Medicina, UNAM.
- Trotter, Robert**
- 1985 "Greta and Azarco: A Survey of Episodic Lead Poisoning from a Folk Remedy", *Human Organization*, vol. 44, núm. 1, pp. 64-72.
- Vargas, Gregorio**
- 2000 [1873] "¿Existe el empacho en los niños?", en Campos-Navarro, (comp.), *El empacho en la medicina mexicana. Antología (siglos XVI-XX)*, 1ª.ed., México, INI.
- Volpato, Gabriele y Daymi Godínez**
- 2004 "Ethnobotany of *Pru*, A Traditional Cuban Refreshment", *Economic Botany*, 58(3), pp. 381-395.
- Volpato, Gabriele et al.**
- 2009 "Uses of Medicinal Plants by Haitians Immigrants and their Descendants in the Province of Camagüey, Cuba", *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine*, 5:16.
- Weller, Susan, Trenton Ruebush y Robert Klein**
- 1992 "An Epidemiology Description of a Folk Illness: A Study of *Empacho* in Guatemala", *Anthropological Approaches to the Study of Ethnomedicine*, Gordon and Breach Science Publishers.
- Werner, David**
- 2000 "La rara enfermedad que los 'doctores no curan'", en Campos-Navarro, Roberto (comp.), *El empacho en la medicina mexicana. Antología (siglos XVI-XX)*, México, INI.
- Zolla, Carlos et al.**
- 1988 *Medicina tradicional y enfermedad*, México, Centro Interamericano de Estudios de Seguridad Social.
- Zolla, Carlos (Director)**
- 1994 *Diccionario Enciclopédico de la Medicina Tradicional Mexicana*, México, INI.

Acordes arrítmicos del color de la piel del bailarín de la escuela cubana de ballet¹

Hamlet Betancourt León

Investigador en Estancia Posdoctoral,
Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa

RESUMEN: *el color de la piel es una clase dentro del modelo sistémico de cuerpo del bailarín cubano de ballet. Muchos cubanos externos al campo del ballet valoran el color de la piel como una de las características fundamentales para decidir el ingreso y la permanencia exitosa del bailarín en su entorno danzario. El objetivo de la investigación es determinar el impacto del color de la piel en la apreciación de belleza escénica corporal del bailarín de ballet del campo cubano. Las evidencias empíricas que sustentan las tesis e interpretaciones fueron obtenidas por un trabajo de campo etnográfico en las principales instituciones del campo social durante cinco años. El tipo de color de la piel integra jerárquicamente la valoración de belleza escénica corporal del bailarín cubano de un sector del campo social y en otro no se considera. En el campo la discriminación por el tipo de color de la piel se expresa en la devaluación de la apreciación de belleza escénica corporal del bailarín socialmente negro y mulato respecto al de color blanco. Las evidencias señalaron más frecuentemente prácticas de discriminación por el tipo de color de piel en el entorno profesional, que en el sistema de enseñanza del campo.*

ABSTRACT: *The color of the skin is a class within the systemic model of the body of the Cuban ballet dancer. Many Cubans, who are not dancers, consider the color of the skin like one of the main characteristics to be taken in account to enter and to successfully remain in the ballet field. The objective of this research paper is to determine the impact of the skin color in the appreciation of the scenic body beauty of the ballet dancer within the Cuban field. The empirical evidences, over which the thesis and interpretations stand, arise from a five year long period of ethnographical fieldwork among the main institutions of the Cuban ballet field. The color of the skin integrates hierarchically the evaluation of the scenic corporal beauty of the Cuban dancer realized by a sector of the social field and no other considers it. The kind of skin color discrimination was expressed by depreciating the scenic body beauty of black and brown dancers of Cuban field compared to the white skin dancers. The facts pointed out frequently practices of kind of skin color discrimination at the professional area than for student system in the social field.*

¹ Por decisión expresa del autor, el presente texto no fue sujeto a corrección ni edición alguna.

PALABRAS CLAVES: *discriminación, Razas, Ballet.*

KEY WORDS: *Discrimination, Races, Ballet.*

PALABRAS INICIALES

El cuerpo humano no sólo es la única manera de ser en el mundo —sin el cuerpo no hay existencia— sino que en su apropiación activa y participativa de la realidad se transforma y transforma a ésta [Marcel, 2003]. La capacidad de participar, de movimiento, se determina por la experiencia corporal vivenciada en el conocimiento y sentimiento de un estado morfofuncional del cuerpo humano [Le Boulch, 1989] —imbricado en una estructura simbólica— acotado por una facticidad recortada desde la cultura [Sartre, 1989].

El modelo sistémico de cuerpo del bailarín de ballet significa la belleza o fealdad escénica corporal desde el poseer elementos morfofuncionales interrelacionados que son válidos exclusivamente para el canon del arte [Betancourt, 2009]. El bailarín de ballet como miembro de un arte demostrativo se expone continuamente a una crítica reglamentada —no hay ninguna manera de evitarlo— que configura una valoración de su figura en el campo social. La belleza corporal del bailarín cubano de ballet es evaluada inicialmente para decidir la aceptación del aspirante al sistema de enseñanza y repetidas veces durante la etapa estudiantil y profesional de bailarín para determinar sus posibilidades de bailar públicamente.

El color de la piel es una de las clases integrantes del modelo sistémico de cuerpo que valorizan la belleza/fealdad del danzante clásico en el campo cubano del ballet (Figura 1). Determinados elementos morfofuncionales de varias clases se constituyen en las categorías línea de la pierna y linealidad morfológica, las cuales generan valoraciones parciales —una bella/fea línea de la pierna y ser lineal/ser de fea estructura física— de belleza escénica corporal que influyen significativamente en la apreciación holística. La evaluación holística de belleza escénica corporal se expresa en las clasificaciones empíricas polarizadas Tiene figura (la expresión positiva, es bello) y No tiene figura (la expresión negativa, es feo). Semejantes clasificaciones son resultado de la conjunción empírica —que contiene una ponderación subjetiva consciente y preconceptual— de una valoración particionada del cuerpo humano del danzante. Ser feo corporalmente es un estigma² que impide bailar públicamente al bailarín

² Estigma: un atributo personal que vuelve diferente de los demás a quién lo posee. Este lo convierte en alguien menos apetecible socialmente y produce en los demás un de-

—incluso a aquel dotado técnicamente— en la Escuela Cubana de Ballet.³

El color de la piel se entrelaza con la evaluación cualitativa de la belleza facial del bailarín, pues su tenencia modifica ópticamente la expresión escénica de los rasgos faciales que se asocian a ser de cara linda/cara fea en la representación pública del bailar ballet. El color de la piel del bailarín no se relaciona con ninguna otra clase del modelo sistémico de cuerpo, pues éstas no varían su nivel de expresión según el tipo de coloración de los elementos morfo-funcionales que las definen intensivamente [Betancourt, 2009].

Figura 1

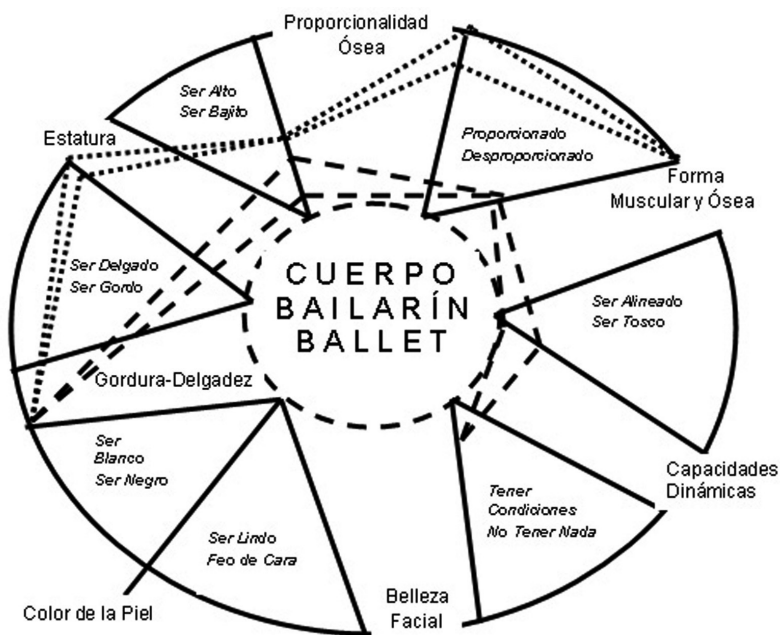


Diagrama conceptual del modelo sistémico de cuerpo del bailarín de ballet. Clases del sistema y sus categorizaciones empíricas de polaridad de belleza y fealdad corporal. Categoría Linealidad Morfológica: ••••• ; Categoría Línea de la Pierna: - - ; (Elaboración Propia)

crédito amplio. Un atributo que estigmatiza a un tipo de poseedor puede confirmar la normalidad del otro [Goffman, 1989].

³ El nombre propio Escuela Cubana de Ballet es un distintivo trascendental en el campo que significa el fenómeno reciente del éxito extraordinario de los bailarines cubanos en la comunidad internacional del ballet.

El campo del ballet es un sistema social conflictivo en el que se manifiesta gran competitividad, debido a que en una escuela o compañía de ballet todos pueden hacer de todo, porque todos compiten entre sí [Gastón, 1998]. La discriminación por el tipo de color de la piel se puede expresar en este campo social, donde para lograr la satisfacción de las necesidades materiales y espirituales se impone la competencia y el individualismo como formas de comportamiento social.

Muchos cubanos externos al campo danzario consideran el color de la piel blanca una característica clave para el ingreso al sistema de enseñanza y el desempeño profesional del bailarín de ballet. Se apoyan en que tradicionalmente la inmensa mayoría de los bailarines destacados de la compañía Ballet Nacional de Cuba —institución de poder central en el campo— han sido clasificados como socialmente blancos por su color de piel. Igualmente, bailarines cubanos de color de la piel no blanca señalaron discriminación por el tipo de color de la piel en la práctica social bailar públicamente⁴ [Betancourt, 2006].

Tales evidencias, enunciados y suposiciones confirman la pertinencia de la pregunta de investigación ¿Cuál es el valor del color de la piel en la apreciación de belleza escénica corporal del danzante en el campo social del ballet de la sociedad cubana? Para responderla se enunció la hipótesis: el color de la piel no blanca devalúa la apreciación de belleza escénica del bailarín en el campo del ballet en Cuba. El objetivo de la investigación es determinar el impacto del color de la piel en la apreciación de belleza escénica corporal del bailarín de ballet del campo cubano.

BREVE PARÉNTESIS METODOLÓGICO

Profesor de la asignatura Kinesiología en la Escuela Nacional de Ballet (ENB) fue la posición social —nombrada por los protagonistas como kinesiólogo de la ENB— que ocupó el autor en el campo social. Dentro de las funciones del kinesiólogo se encuentra la medición antropométrica de la estatura y la masa corporal, la que se realizó repetidas veces en grupos de la ENB y bailarines profesionales de la compañía Ballet Nacional de Cuba (BNC) durante el período.⁵

⁴ En la revisión bibliográfica realizada sólo se encontró éste artículo científico que informó —relatando los datos estadísticos de una encuesta con preguntas directas— de discriminación por el color de la piel en grupos de estudiantes y bailarines profesionales del campo social del ballet en Cuba. Éste no se refiere a la problemática de la discriminación por el color de la piel en sus relaciones con el modelo sistémico de cuerpo del canon que significa la belleza/fealdad escénica corporal del danzante.

⁵ Medir es una acción reglamentada que incluye explícitamente al científico medidor en

Las evidencias empíricas que sustentan las tesis e interpretaciones presentadas seguidamente fueron obtenidas a través del trabajo de campo etnográfico en las principales instituciones del campo social durante cinco años. Se emplearon las técnicas etnográficas observación participante, fotografía fija, entrevistas y conversaciones formales e informales en la interacción con los informantes nucleares del campo: maestros, bailarines profesionales y estudiantes de ballet. Se participó intensamente en las prácticas sociales examen de ingreso al campo y representación pública de estudiantes y bailarines profesionales, pues en éstas concurre sistemáticamente la apreciación cualitativa de belleza escénica corporal del danzante.

LAS RAZAS EN LA SOCIEDAD CUBANA ACTUAL

El origen multipoblacional de todos los bailarines cubanos de ballet se constata en más de cuatrocientos años de historia de la nación [Valdés, 1998]. Éste hecho explicita una biodiversidad morfo-funcional de los grupos de bailarines, pese a que deben ser homogéneos corporalmente para cumplir la acotadísima reglamentación de belleza escénica corporal del ballet. La morfo-funcionalidad del bailarín de ballet se define por la tenencia de características valorizadas estéticamente que garantizan la dimensión transitiva y expresiva del movimiento del repertorio técnico-artístico del canon danzario [Le Boulch, 1989].

No concurren dudas acerca de la biodiversidad morfo-funcional de las poblaciones humanas, pero sí acerca de los sistemas de clasificación, usualmente nombrados raciales, que dan cuenta de las diferencias. Hoy innumerables antropólogos físicos afirman que la conceptualización de raza biológica es incongruente con la gran diversidad de los individuos que integran los grupos humanos [Salzano, 1997; Martínez, 2002]. Muchos científicos utilizan los argumentos de las clasificaciones raciales como soporte teórico-práctico de su trabajo con el fin de describir, explicar y predecir los hallazgos de restos humanos [Machado y Pozo, 2008].

El concepto de raza social es una evidencia ideológica⁶ funcional de la sociedad cubana que se sustenta en la observación y valoración cualitativa de un conjunto de características morfo-funcionales. El color de la piel es

el universo de lo medido [Adams, 2001].

⁶ Evidencias ideológicas: representaciones concretas, construidas por preconceptos, basadas en la experiencia humana inmediata, que posibilitan una acción significada. Estas generan una realidad que está modulada por prenociones que impulsan a la acción y tienen una práctica social en la realidad que las sustenta con capacidad de ubicarte en la obviedad no mutable: las cosas que así son [Aguado, 2004].

la variable fundamental para clasificar socialmente a los blancos (piel blanca), negros (piel negra) y mulatos (piel carmelita), en la sociedad cubana [Morales, 2002]. Después se analiza generalmente el tipo de cabello, correspondiendo el cabello estirado (lacio) a los blancos, el muy rizado (pasa) a los negros y el rizado (pelo malo) a los mulatos (mestizos de blancos y negros). Las grandes clasificaciones raciales sociales de los cubanos dividen la biodiversidad humana mundial en blancos, negros, mulatos y chinos; con múltiples subdivisiones al interior de estos cuatro grandes agrupamientos. La figura 2 ilustra un ejemplo de la aplicación de la clasificación popular que opera en la sociedad cubana en un grupo académico de la Escuela Nacional de Ballet de Cuba.

Figura 2



Sistema de clasificación racial de la sociedad civil aplicado a bailarinas de un grupo del 7mo año académico de la Escuela Nacional de Ballet de Cuba. Números 1 al 7: Bailarinas socialmente blancas; Números 8 al 10: Bailarinas socialmente mulatas; Número 11: Bailarina socialmente negra.

Los sistemas clasificatorios raciales realizados desde la antropología física comprenden la tenencia de un conjunto de características morfo-funcionales —como el color de los ojos, la piel, el cabello, tipo de cráneo— que se expresan diferencialmente para cada agrupamiento [Molnar, 2002]. Las clasificaciones biológicas de la biodiversidad humana —las razas bioló-

gicas—están en desacuerdo en los atributos que definen intensivamente las categorías y en la nomenclatura, que es finalmente lo más divulgado. Existen cientos de sistemas clasificatorios de la biodiversidad humana conformados por similares principios estructurales que organizan y dividen biológicamente a la humanidad desde tres hasta cincuenta grupos poblacionales en dependencia del autor [Molnar, 2002].

Las características morfo-funcionales asociadas a belleza o fealdad escénica corporal de todas las clases del modelo sistémico de cuerpo no son exclusivas de alguna raza social o biológica. Ambos sistemas de clasificación, social cubano y antro-po-físico, no describen o explican la morfo-funcionabilidad corporal del bailarín de ballet en ninguno de sus agrupamientos resultantes. Estos sistemas no incluyen cognitivamente las clases correspondientes al modelo sistémico de cuerpo del danzante clásico (Figura 1). No se puede clasificar lógicamente a un bailarín ballet versus ninguno de los sistemas de clasificación antro-po-físico para formular algún tipo de correlación y predicción de su origen morfo-funcional y emitir un criterio de distinción racial. El bailarín de ballet debe obligatoriamente presentar características morfo-funcionales no exclusivas de un sólo grupo poblacional, definido en cualquiera de las clasificaciones antro-po-físicas informadas o por hacer de la biodiversidad humana. El danzante de ballet es un mestizo antropológico cuando se utilizan las tipologías raciales como referentes de clasificación.

El color de la piel forma parte de la imagen corporal del cubano e integra el sentido valorativo de muchas de sus prácticas sociales. En la sociedad cubana contemporánea la discriminación por el color de la piel funciona diferencialmente según el género, la edad y la pertenencia social de los seres humanos [Morales, 2002]. El color de la piel no blanco tiene un valor inferior en la evaluación y estimación semántica del cuerpo humano en la sociedad civil cubana, siendo el color de la piel negro el rasgo identitario de jerarquía menor en la ideología del cubano. La Revolución cubana pese a todos sus esfuerzos no ha podido desterrar del hombre -formado íntegramente bajo su manto- las prácticas sociales que generan individuos con identidades jerarquizadas con base en el color de la piel [Hernández, 2002].

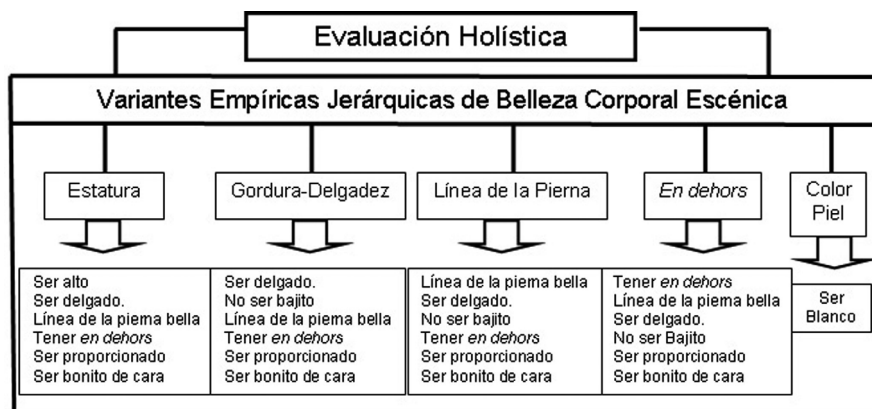
Utópicamente⁷ en el arte moderno no se valora la estética de una representación escénica por el color de la piel de sus integrantes. El canon internacional del ballet no considera —una vez más utópicamente— otro color de la piel no blanca como un factor de menor valía (fealdad) en la

⁷ La utopía no es un hacer irrealizable para el hombre, sino es un deber ser, una guía, para la estructura simbólica de sus prácticas sociales [Ricouer, 1989].

belleza escénica corporal y/o limitante del éxito artístico del bailarín de ballet. Desde el canon internacional del ballet la valoración del color de la piel debe manifestar la perspectiva de horizontalidad. Esto implica la aceptación de la diversidad de esta característica como de igual o nulo valor para la apreciación de la belleza escénica corporal del bailarín de ballet.

La expresión de los elementos definidos para todas las clases del modelo sistémico morfo-funcional del bailarín se integran en una evaluación holística que define la belleza / fealdad de su cuerpo durante la representación danzaria. Para lo cual las clasificaciones polarizadas empíricas de valor positivo para cada categoría, clase o elemento se organizan jerárquicamente partiendo de la referencia imprescindible para el evaluador - usualmente un maestro, bailarín profesional y estudiante de ballet- en la belleza de la figura (Figura 3). Aquellos individuos que consideran en su valoración holística el color de la piel no pueden sustentar lógicamente que emplean la epistemología del modelo sistémico del danzante, pues su jerarquización es coherente sólo en los campos externos al ballet⁸ en la sociedad cubana y nombrarlos discriminadores y racistas es extremadamente pertinente⁹.

Figura 3



Variantes jerárquicas empíricas de evaluación holística de la belleza corporal escénica del bailarín de ballet; (Elaboración Propia)

⁸ Los evaluadores que sostienen las otras variantes holísticas refieren un posicionamiento diferencial que es coherente con los argumentos del canon de belleza escénica corporal del danzante.

⁹ En este artículo no evitaré asumir un posicionamiento por ser antropológicamente correcto. Más bien no quiero dejar pasar la oportunidad de posicionarme y defenderme desde la estructura moral que estimo correcta como ser humano occidental.

La variación de belleza facial asociada a la observación distintiva de los rasgos faciales que dependen en su expresión de la coloración de la piel puede homogenizarse por el uso diferenciado de maquillaje y el diseño particular de intensidad y orientación de la iluminación a que se expone un bailarín. La expresión positiva de belleza de muchos rasgos faciales —tamaño de la nariz, boca, orejas, grosor de los labios— tampoco es representativa de un único grupo poblacional. La definición intensiva de la mayoría de los elementos de la clase belleza facial no comprende la forma (nariz aguileña, cráneo dolicocefalo, ángulo facial pronunciado, etc.) que incide fundamentalmente en muchas clasificaciones raciales, sino únicamente su expresión proporcional (Figura 4). Esta particularidad no excluye paradójicamente a la bien / mal llamada raza negroide como potencialmente bella (nariz y boca grande, labios bien gruesos) según muchas clasificaciones raciales antro-po-físicas [Molnar, 2002].

Figura 4

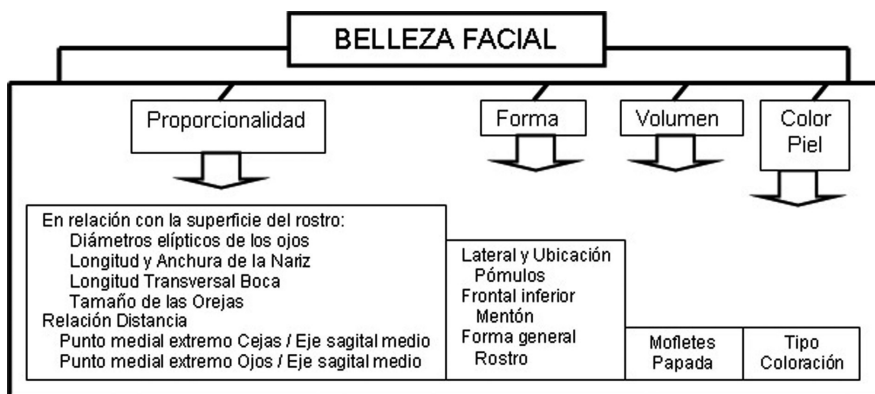


Diagrama conceptual de la clasificación cualitativa y empírica de la clase belleza facial del modelo sistémico de cuerpo del bailarín de ballet; (Elaboración Propia).

Estimar como relevante el color de la piel se constituye en una amenaza del deber ser de belleza corporal del grupo humano que conforma el espectáculo profesional de la Escuela Cubana de Ballet y como consecuencia de las posibilidades de autorreproducción del campo social cubano en sus vínculos con la comunidad internacional. Exaltar o disminuir la belleza escénica corporal del bailarín por su pigmentación es ejercer discriminación por el tipo de color de la piel. De ahí, el posicionamiento externo de la clase

color de la piel en el modelo sistémico de cuerpo del bailarín cubano de ballet. Esta clase se representó gráficamente por una única línea que atraviesa el diagrama, pero no crea su propio espacio en el sistema debido a que la utopía de su estructura simbólica no la comprende jamás. Entonces por qué la pertinencia de esta clase en el modelo sistémico y por qué este artículo ¿acaso el color de la piel no está desterrado en la valoración social que de otro igual —un bailarín— realiza un sujeto en una sociedad?

Una vez posicionados en el existir racial de la sociedad cubana, las contradicciones múltiples de los sistemas clasificatorios raciales y el deber ser del canon de figura del ballet será necesario indagar: ¿cuándo, cómo y dónde se valora o no el color de la piel en la apreciación de belleza escénica corporal del aspirante, estudiante y bailarín profesional del campo social del ballet?

LA BIENVENIDA DE LOS NEGROS Y MULATOS SOCIALES AL CAMPO DEL BALLE

La Constitución de la República de Cuba en su artículo 29, define la pertenencia natural a la nación por nacer dentro del territorio nacional o en el extranjero, en cuyo caso alguno de los progenitores tiene que ser obligatoriamente ciudadano cubano [Constitución de la República de Cuba, 2003]. Jurídicamente ningún criterio morfo-funcional actúa como fundamento de exclusión de un miembro de la población cubana, la que se constituye mayoritariamente por individuos clasificados socialmente como blancos, negros y mulatos.

El campo social del ballet se estructura jerárquicamente con base en un sistema piramidal de selección, formación y desempeño que persigue crear bailarines profesionales de gran belleza escénica corporal y alto nivel técnico artístico que representen a la Revolución de Cuba en el entorno dancístico internacional (Figura 5). En este sistema se realizan ciertas prácticas sociales —puntos de cortes— que definen la inclusión/exclusión de un sujeto al campo social, a partir de la evaluación de la belleza escénica corporal y/o el desempeño y nivel técnico artístico del individuo.

Participar en el punto de corte del examen de ingreso al sistema de enseñanza del ballet es un derecho de todo ciudadano cubano, independientemente de su sexo, color de la piel, nivel socio-económico o religión. Este se constituye en el acto legal que incorpora o excluye al aspirante a bailarín al campo en la condición inicial de estudiante. Todos los campos imponen tácitamente un derecho de entrada o fe práctica, pues sus mecanismos excluyen a quiénes no podrán ocupar ninguna posición social efectiva que garantice su funcionamiento y reproducción [Bourdieu, 1991].

La entrada al campo del ballet exige aprobar un examen como aspirante que se realiza en todas las escuelas elementales del país a la edad promedio

Figura 6

Examen Morfo-Funcional General		
Sistema de Enseñanza del Ballet de Cuba		
Nombre y Apellidos _____		
Fecha Nacimiento _____ Edad ____ Grado _____		
1. Proporciones físicas generales	Puntos	
Aspecto Físico General	___ 4 ___	
Estructura	___ 4 ___	
Figura: Largo de cuello	___ 4 ___	20 puntos
Largo de piernas	___ 4 ___	
Configuración de las piernas	___ 4 ___	
2. Estructura general del Pie		
Pie: Flexibilidad del tobillo	___ 5 ___	
Altura del relevé	___ 5 ___	20 puntos
Arco del pie	___ 5 ___	
Configuración de los dedos*	___ 5 ___	
3. Posibilidad de Extensión del Tendón de Aquiles:	___ 5 ___	5 puntos
4. Extensión de las piernas.		
a) Delante	___ 10 ___	
b) Al lado	___ 10 ___	30 puntos
c) Detrás	___ 10 ___	
5. Facilidad de rotación de la articulación coxofemoral	___ 5 ___	5 puntos
6. Flexibilidad del tronco.		
a) Hacia Delante	___ 3 ___	
b) Hacia detrás	___ 2 ___	5 puntos
7. Salto de rebote natural*:	___ 15 ___	15 puntos
	TOTAL	100 puntos
Observaciones _____		

Examen morfo-funcional general de ingreso al sistema de enseñanza artística de Cuba. * En los varones esta variable no se evalúa; + En los varones vale 20 puntos.

neral es el único donde un racista podría favorecer a los individuos de piel blanca en un máximo de dos puntos, pues el resto del puntaje (noventa y ocho puntos), comprende otros elementos de la belleza escénica corporal.

En la evaluación de cada acápite del examen morfo-funcional el evaluador dice en voz alta el puntaje que propone para la condición que valora, dado lo cual todos los otros maestros corroboran o se oponen al puntaje. La logística del examen permite a los especialistas determinar si en la selección de un niño se considera el color de la piel como factor condicionante para ingresar a estudiar ballet por algún evaluador. Esto expondría públicamente al responsable en frente de al menos dos maestros evaluadores y muchos otros observadores. Aquel categorizado como racista por sus compañeros deberá asumir consecuencias nefastas en la tarea de continuar laborando sin tacha en la sociedad cubana. Allí no hay impunidad legal para estas prácticas una vez que se han denunciado al poder político.

Por otra parte, el aspirante al campo es un niño de nueve años que en ese momento no es visualizado como una competencia y amenaza en el campo, y menos aún por el maestro de nivel elemental responsable del proceso de selección. No es hasta muchos años después que el bailarín va a competir y con él su maestro (que no será necesariamente el que califique su examen morfo-funcional), por un rol que jerarquice a ambos en el campo.

Los funcionarios políticos responsables del sistema de enseñanza están muy pendientes de las cantidades de blancos, negros y mulatos que son aceptados cada año y se mantienen estudiando en el sistema de enseñanza. Estas presiones del poder son generadoras de conflictos con los maestros de especialidad, lo cual repercute en el proceso de selección del bailarín de ballet.

La práctica social de aceptar a un bailarín por el color de su piel no blanca tiene repercusiones negativas para el estudiante bailarín aparentemente favorecido. Se han violado las reglas fundamentales del campo, no se pertenece sencillamente por asistir a las instalaciones estudiantiles del arte. No se tiene el derecho de origen ganado justamente en el examen morfo-funcional y no se cuenta con el dispositivo base para apropiarse de todo el ser en el mundo desde la perspectiva del campo. Sí el bailarín es socialmente negro, blanco o mulato y no presenta la belleza corporal reglamentadas por este arte demostrativa, será devaluado constantemente en su hacer danzario por los otros integrantes de bella figura. Las prácticas sociales en el campo se orientan para sus miembros representativos, aquellos que pueden bailar públicamente al tener las condiciones morfo-funcionales exigidas en el examen morfo-funcional de ingreso. Los intrusos no pueden

acceder a todo el hacer del ballet, sólo lo viven desde el marco legal que los protege y destruye, ya que amenazarían la reproducción del campo si tuvieran allí un papel activo.

A la acusación de racistas que la práctica política de estar pendientes de las cantidades de bailarines de piel no blanca implícita, los maestros de ballet se defienden, pues son ellos los dueños del saber técnico y los más comprometidos con el hacer artístico del campo. El hecho de que la antigua directora (más de 15 años en el cargo) de la capitalina escuela de nivel elemental Alejo Carpentier —una de las instituciones de mayor poder en el campo— sea clasificada socialmente como negra puede ser interpretado como una defensa por parte de la jerarquía de la enseñanza del arte. Es un hecho que son pocos los aspirantes que manifiestan todas o la mayoría de capacidades morfofuncionales para ser bailarines profesionales. Como resultado, es posible para los maestros cumplir en las matrículas finales con las cantidades de estudiantes de color de la piel no blanca que satisfagan las expectativas cuantitativas de representación racial que tienen los funcionarios políticos que los atienden. Este último enunciado no es una tesis atrevida o sin sentido.

Las cantidades de bailarines de color de la piel no blanca en la enseñanza del ballet (Tabla 1), no han generado en los últimos veinte años el resultado político esperado de numerosos bailarines de color de piel no blanca en el BNC. En una conversación informal con maestros de ballet y en la que el autor estaba presente, el responsable de la atención política del sistema de enseñanza por parte del comité nacional de la Unión de Jóvenes Comunistas señaló que las cantidades de bailarines no blancos en el sistema de enseñanza del ballet eran adecuadas (Casa Jesús, 2005, comunicación personal). Desconozco cuáles fueron las fuentes bibliográficas que sustentaron su pronunciamiento. No existen documentos de carácter público que registren las relaciones porcentuales adecuadas de individuos por el color de la piel en los grupos de estudiantes del sistema de enseñanza del ballet

Tabla 1

Nivel de Escolaridad	Razas			
	Blancos	Negros	Mestizos	Total
Elemental (Edades 9-14 años)	619 67.9%	80 8.8%	213 23.3%	912
Medio (Edades 15-20 años)	276 75.0%	22 6.0%	70 19.0%	368

Reporte oficial de la composición racial de la matrícula de la especialidad de ballet en el sistema de enseñanza artístico cubano. Mayo 2004.

o de otra manifestación artística.

La belleza escénica corporal del bailarín profesional representante de la Escuela Cubana de Ballet se debe significativamente a un proceso de selección inicial. Esta fe de práctica se sustenta epistemológicamente en el deber ser de belleza —definido por la expresión positiva de más de cuarenta elementos morfo-funcionales muy interrelacionados— de su modelo sistémico de cuerpo que se evalúa en el examen morfo-funcional de ingreso al campo. El color de la piel no devalúa significativamente la apreciación cualitativa de la belleza escénica corporal del aspirante a ingresar al sistema de enseñanza del ballet. Pero, una vez que el aspirante socialmente negro o mulato ingresó al campo cubano del ballet ¿cómo sucede su existir en un entorno extremadamente competitivo?

ESTUDIOS Y DESEMPEÑO PROFESIONAL DEL BAILARÍN SOCIALMENTE NEGRO

Un grupo de individuos de la sociedad y el campo del ballet valora el color de la piel en la apreciación cualitativa de la belleza facial del cubano y del estudiante y bailarín profesional del ballet. Algunas obras contemplan personajes en los que su caracterización emplea un maquillaje que abarca totalmente el rostro —impidiendo ver su color de piel natural— y un vestuario que cubre completamente el resto del cuerpo. Aunque, en muchas otras se puede distinguir el color de la piel del rostro y el cuerpo expuesto del bailarín de ballet. Como consecuencia, ser menos bello por tener un color de piel en el rostro —usualmente una piel de color no blanco— puede extrapolarse a ser feo corporalmente en su totalidad para el bailarín cubano de ballet.

La antigua evidencia ideológica que prohibía y limitaba los roles protagónicos para los bailarines no blancos en su pigmentación es cada vez más inoperante en la comunidad internacional contemporánea del ballet. Esta práctica se cimentaba en que muchas de las obras clásicas del ballet refieren ambientes donde los protagonistas son príncipes y reyes de cortes europeas (los que deben ser representados por bailarines blancos) en los cuales se presentan esclavos, sirvientes o príncipes africanos en los argumentos artísticos (aquí corresponde la participación de los bailarines no blancos). Algunos maestros y bailarines del campo cubano del ballet asumen esta evidencia ideológica para fundamentar simbólica y públicamente sus criterios de elegibilidad idónea del bailarín de un tipo de color de piel para un rol dramático.

Una apropiada belleza escénica corporal es imprescindible para bailar públicamente en la Escuela Cubana de Ballet. De ahí, la pertinencia de la comparación de las características morfo-funcionales entre los estudian-

tes y bailarines profesionales para definir cualitativamente el nivel de belleza escénica corporal de cada quién durante este proceso competitivo. El maestro y el bailarín cubano de ballet tienen argumentos suficientes, accesibles a ellos preconceptual e intelectualmente desde sus posiciones sociales en este campo, para invalidar el color de la piel en la apreciación de la belleza escénica corporal del danzante.

En este proceso competitivo entre los bailarines y maestros de ballet todos luchan desde sus posiciones por capitales culturales, recursos disponibles, en el espacio social [Bourdieu, 1988]. Los implicados en la competencia por bailar invitan a la diatriba a otra conceptualización operante en la sociedad cubana —el individuo socialmente negro como inferior— y la introducen en el campo del ballet en la búsqueda de las ventajas que el enunciado señala; pese a que no forma parte indisoluble del habitus. En la lógica del funcionamiento de los campos no se pueden romper las normativas que lo autodefinen porque lo exijan quiénes poseen poco capital simbólico, en volumen y valor, con el fin de mejorar jerárquicamente su posicionamiento social [Bourdieu y Wacquant, 1995].

Betancourt [2006] informó en bailarines de color de la piel no blanca del BNC y la ENB sentimientos de discriminación que fundamentan deberse a ser negros. Los bailarines cubanos socialmente negros y mulatos expresaban desigualdad de oportunidades para bailar roles protagónicos, integrar los elencos artísticos y ser criticados favorablemente en sus desempeños artísticos. Estas tendencias no se constatan unilateralmente en la conformación de los repertorios artísticos de la Escuela Nacional de Ballet. Contradican la evidencia del campo relativa a los máximos galardones ganados en los tres últimos concursos internacionales de ballet —organizados por la ENB— por los bailarines socialmente negros José Carlos Lozada, Jonah Acosta y Osiel Guorneo.

Durante la vivencia en las instituciones centrales del campo se pueden registrar reclamos de prácticas sociales determinadas por el color de la piel del individuo más frecuentemente en el entorno profesional, que en la etapa estudiantil. La ausencia de bailarines de color de la piel negra o carmelita en roles protagónicos y puestos de jerarquía en la vida profesional cubana son una evidencia constatada en el trabajo etnográfico. Este hecho es señalado por algunos protagonistas como común en la historia artística de la compañía BNC.¹⁰

Los funcionarios del poder político —Unión de Jóvenes Comunistas y

¹⁰ Por ejemplo: solamente una bailarina cubana socialmente negra ha bailado en un teatro de la isla el papel protagónico de Odette / Odile de El Lago de los Cisnes en más de cincuenta años de ballet revolucionario.

Partido Comunista de Cuba— que atienden el sistema de enseñanza del ballet, están muy pendientes del desempeño de los bailarines de color de piel no blanca durante su formación académica. El maestro de ballet es continuamente evaluado con base en la capacidad de bailar bien de sus pupilos, lo cual teóricamente disminuye las posibilidades de que los negros y mulatos sean discriminados por él en cuanto a atención profesional. El campo del ballet necesita que los mejores estudiantes —blancos, negros, carmelitas o amarillos—¹¹ bailen públicamente. Esta es la manera más eficiente de que los otros estudiantes no tan buenos —de cualquier color de la piel— incrementen su nivel técnico, al observar en otro similar qué es lo que debe hacer. Es contraproducente asumir una discriminación por el tipo de color de la piel candente en el sistema de enseñanza del ballet. Tampoco es imposible negar su práctica por un grupo de maestros y bailarines (arriesgados a su muerte en vida en el campo social sí son descubiertos por el poder político).

La mayoría de los estudiantes de color de la piel no blanca muy exitosos artísticamente en su etapa estudiantil no muestran un resultado similar durante su desempeño profesional en el BNC. Algunos maestros de ballet de la enseñanza afirman que no ser blanco —más ser negro— es algo muy negativo para la mayoría de los estudiantes talentosos que ingresan al BNC, pues allí ciertos maestros de ballet valorizan holísticamente la belleza escénica corporal en función exclusiva del color de la piel (Figura 3). Expresiones relacionadas a esta afirmación como es muy prieto para el BNC, tiene que usar una crema que le aclare la piel, es muy oscuro y feo fueron escuchadas por el autor durante su estancia en el campo. Sin embargo, bailarines estimados socialmente como no blancos logran obtener la categoría excelsa de primer bailarín y bailan los papeles dramáticos implícitos en el rango artístico de la institución en el contexto nacional e internacional (Figura 7).

En la vida profesional del BNC se da la concurrencia de varias generaciones de bailarines bellos que son capaces de bailar correctamente, por lo que para un mismo rol hay siempre varios candidatos potencialmente exitosos. Siguiendo el principio de la competencia en los campos sociales se puede enunciar lógicamente que la frecuencia de discriminación por el color de la piel debe ser inversamente proporcional a la necesidad de mantener y mostrar un nivel técnico artístico adecuado por el elenco central de una compañía profesional. Cuando las prácticas discriminatorias por tipo de color de la piel atentan contra el bailar públicamente se denigra a todos los integrantes del campo y se actúa contra su autorreproducción. El hecho

¹¹ No existen actualmente estudiantes y bailarines profesionales de ballet de color de la piel amarilla en el campo cubano.

Figura 7

Primeros bailarines Romel Frómeta y Viengsay Valdés de la compañía Ballet Nacional de Cuba en la gala del Festival Internacional de Ballet de Japón 2008. Interpretan el pas de deux Diana y Acteón.

de que el mejor bailarín para un papel sea suplantado por otro de una jerarquía técnica-artística menor y/o feo corporalmente, pero de color de piel blanca, incide negativamente en la calidad artística de la representación de ballet.

Las evidencias recogidas en el trabajo de campo etnográfico permiten enunciar que el éxito del bailarín profesional cubano —atado indisolublemente a su nivel de belleza escénica corporal— en el sistema competitivo del ballet se cuantifica principalmente por su continuidad artística en los espectáculos internacionales —las giras— de su compañía danzaria.¹² Utópicamente a las giras deben ir —para bailar— los bailarines más bellos y virtuosos técnicamente con el fin de mostrar internacionalmente a la Escuela Cubana de Ballet. Quejas de menos oportunidades, papeles sin trascendencia, más trabajo para ser un profesional exitoso, fueron informadas por Betancourt [2006] en bailarines de color de la piel no blanca del BNC. Estas se cotejan directamente con las cantidades menores (en relación

¹² Este enunciado es bien pragmático, pero se entrelaza coherentemente al valor económico que ser un bailarín profesional tiene en la sociedad cubana contemporánea. Salir del país temporalmente es de gran trascendencia para el cubano, bailarín, residente permanente, en la isla, pues el pago de sus labores es en divisas internacionales. Este tipo de dinero permite al bailarín comprar cosas en el capitalismo y ahorrar dinero para comprar las cosas que se venden en precios equivalentes a las divisas internacionales en Cuba.

a los elencos que bailan en el contexto nacional) y el desempeño artístico secundario de este tipo de danzante en los grupos del BNC que se muestran regularmente en el contexto internacional.

Los discriminadores sofisticados por el tipo de color de la piel se reflejan como parte de la competencia despiadada por bailar públicamente a nivel profesional en el campo. Una bailarina clasificada socialmente como blanca por el color de su piel en la sociedad cubana en el campo es estigmatizada y tildada de La Negra por ser de un cabello rizado naturalmente.¹³ Semejante enunciado persigue devaluar su belleza escénica corporal y como consecuencia minimizar su éxito artístico. Bailar en el contexto nacional es el primer requisito que el bailarín profesional debe cumplir para integrar una representación internacional del BNC.

En ambos sistemas de enseñanza y desempeño del bailarín la discriminación por el tipo de color de la piel siempre se ejerce en dependencia de la estructura simbólica del maestro para con el color de la piel. El discriminador queda expuesto públicamente en el campo del ballet cuando sus decisiones y opiniones relativas a los bailarines se fundan simbólicamente en el tipo de color de la piel. Lógicamente es posible argumentar por un discriminador que las similitudes de figura y desempeño artístico entre los competidores permite atribuir a las pequeñas diferencias el porque de las opiniones y decisiones técnicas. En el campo el discriminador es usualmente señalado por los otros protagonistas, porque siempre favorece en sus decisiones técnicas al bailarín de color de la piel blanca. Es frecuente el sentido contradictorio de sus argumentaciones en casos diferentes con igual tipo de beneficiario, siendo común el argüir una justificación que trae a colación nuevas razones técnicas o las mismas cambiadas por un nuevo elemento trascendente.

Generalmente quien selecciona los elencos artísticos es un maestro de ballet con gran jerarquía en su entorno, sino es el director de la institución, pues esta decisión es esencial para la representación pública. Rara vez ocurre un enfrentamiento frontal entre el perjudicado (en ese momento un sujeto con poco capital simbólico) y el jefe que decidió quiénes y qué van a bailar en el próximo espectáculo. Todas las prácticas discriminatorias por el tipo de color de la piel no castigadas quedan patente en la memoria colectiva de los actores. Ellos difunden el acontecimiento repetidas veces —llegando o no a ser hablada— como ejemplo del racismo en el ballet profesional y hecho notable de la estructura moral racista del jefe. Todos los maestros y bailarines cubanos deben denunciar utópicamente a las autori-

¹³ Comentario realizado por bailarines del Ballet Nacional de Cuba en el año 2003 y escuchados por el autor.

dades políticas la aplicación de criterios discriminativos por el tipo de color de la piel en cualquier práctica social. No conozco el caso de algún infractor del entorno profesional del BNC castigado por el poder político.

El bailarín de color de la piel no blanca que es discriminado en la vida profesional cubana tiene la opción de migración. Precisamente, una migración significativa no autorizada políticamente de bailarines profesionales — sin importar el color de la piel— ha sido recurrente en el BNC en los últimos años. Este factor incrementa la necesidad constante de buenos bailarines y decrece las posibilidades de discriminación para los danzantes de color de la piel no blanca en el BNC. En muchas compañías europeas un sinnúmero de bailarines cubanos emigrantes de color de la piel no blanca han tenido y tienen hoy un gran éxito artístico representando a príncipes y reyes; mismo triunfo danzario que generalmente no lograron en el campo cubano del ballet. La inmensa mayoría de los bailarines de color de la piel no blanca de la comunidad internacional se forman profesionalmente en el campo cubano del ballet [De Saá, 2002, comunicación personal].

REFLEXIONES FINALES

El tipo de color de la piel integra jerárquicamente la valoración holística de la belleza escénica corporal del bailarín cubano de un sector del campo social y en otro no se considera. En el campo cubano del ballet la discriminación por el tipo de color de la piel se expresa en la depreciación de la belleza escénica corporal del bailarín socialmente negro o mulato respecto al danzante de color de piel blanca.

La discriminación por el tipo de color de la piel que devalúa la apreciación de belleza escénica corporal de los danzantes socialmente negros (piel negra) y mulatos (piel carmelita) no se expresa en su exclusión o no admisión al campo social. Un grupo reducido de maestros de ballet con gran poder en el campo ejerce este tipo de discriminación en la práctica social bailar públicamente. Como consecuencia es improcedente sustentar lógicamente la utopía central del campo social: el proceso competitivo bailar públicamente es determinado por la relevancia artística de la figura y el desempeño técnico de los competidores. La discriminación por el tipo de color de la piel al estudiante y bailarín profesional negro y mulato establece que los bailarines de color de la piel blanca tengan una ventaja competitiva en el campo cubano (la que les otorga posibilidades mayores de bailar públicamente en el contexto nacional e internacional). Los hechos señalaron prácticas más frecuentemente de discriminación por el tipo de color de la piel en el entorno competitivo del bnc, que en el sistema

de enseñanza del campo social en Cuba.

BIBLIOGRAFÍA

Adams, Richard N.

2001 *El octavo día. La evolución social como autoorganización de la energía*, México, UNAM.

Aguado, José Carlos

2004 *Cuerpo humano, ideología e imagen corporal, notas para una antropología de la corporeidad*, México, UNAM.

Betancourt, Hamlet

2006 “¿Bailarines mestizos en las artes dancarias cubanas?”, en Centro de Antropología (eds.), *La Antropología ante los nuevos retos de la humanidad* [publicación en CD-ROM], La Habana, Génesis multimedia.

2009 “El cuerpo humano del bailarín de ballet. Un análisis clasificatorio del danzante contemporáneo cubano”, Tesis de Doctorado en Antropología, México, UNAM.

Bourdieu, Pierre

1988 *Cosas dichas*, Buenos Aires, Gedisa.

1991 *El sentido práctico*, Madrid, Taurus, pp. 113-135.

Bourdieu, Pierre y Loïc J. D. Wacquant

1995 *Respuestas por una antropología reflexiva*, México, Grijalbo.

Constitución de la República de Cuba

2003 *Gaceta Oficial de la República de Cuba*. Edición Extraordinaria, núm. 3. Se consigue en URL: http://www.cubaminrex.cu/mirar_cuba/La_isla/constitucion.htm

Gastón, Enrique

1998 “Sociología del ballet: entre lo único, lo mediatizado y lo racional”, en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, vol. 84, pp. 155-172.

Goffman, Erving

1989 *Estigma. La identidad deteriorada*, Buenos Aires, Amorrortu.

Hernández, Rafael

2002 “Notas sobre raza y desigualdad”, en *Catauro*, vol. 6, pp. 52-94.

Le Boulch, Jean

1989 *Hacia una ciencia del movimiento. Introducción a la psicokinética*, México, Paidós.

Marcel, Gabriel

2003 *Ser y Tener*, Madrid, Caparro.

Machado, Dodany y J. Pablo Pozo

2008 “Estudio del dimorfismo sexual del radio en europoides cubanos”, en *Revista Española Antropología Física*, vol. 28, pp. 81-86.

Molnar, Stephen

2002 *Human Variations: Races, Types and Ethnic Groups*, Nueva Jersey, Upper Saddle River.

Morales, Esteban

2002 “Un modelo para el análisis de la problemática racial cubana contemporánea”, en *Catauro*, vol. 6, pp. 52-94.

Ricouer, Paul

1989 *Ideología y Utopía*, Barcelona, Gedisa.

Salzano, Francisco M.

1997 "Human Races: Myth, Invention, or Reality?", en *Interciencia*, vol. 22, núm. 5, pp. 221-227.

Sartre, Jean Paul

1989 *El ser y la nada*, Madrid, Alianza.

Valdés Bernal, Sergio

1998 *Antropología lingüística*, La Habana, Ciencias Sociales.

Las supervivencias lingüísticas de origen taíno en el oriente cubano

Jesús Serna Moreno

Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos,
Universidad Nacional Autónoma de México

RESUMEN: *este trabajo es una parte de una investigación mayor sobre las supervivencias etnoculturales indígenas en el oriente cubano. Dicha investigación se realizó a través de la consulta de diversas fuentes de archivo y bibliográficas, además de un trabajo de campo. El enfoque teórico metodológico se basa en una propuesta del antropólogo brasileño Darcy Ribeiro quien en su tipología de los pueblos de América considera a la población de las Antillas como Pueblos Nuevos. Siguen vivos en el habla del pueblo cubano una enorme cantidad de términos de origen aruaco. Aquí presentamos aquellos que encontramos en nuestra investigación de manera sistematizada mediante un esquema, dividido en elementos de la cultura material y los de la cultura espiritual de la población de esta región cubana. Estos elementos culturales dan sentido también a la cubanía y a la cubanía entendida como: el carácter, la idiosincracia y la condición de cubano. El pueblo cubano se enraiza en su pasado criollo producto de un mestizaje principalmente entre lo español y lo afro, con una base fundamentalmente indígena y en la actual cubanía que es el producto de ese proceso histórico integrador y sintetizador de todos los elementos étnico-culturales que la constituyen como la identidad etnocultural del pueblo cubano.*

ABSTRACT: *This work is part of a larger investigation of indigenous ethno-cultural survivals in Oriental Cuba. This research has been carried out by consulting various archival and bibliographical sources, in addition to fieldwork. The theoretical-methodological approach is based on the proposal of the Brazilian anthropologist Darcy Ribeiro, who, in the typology of the peoples of America, considers the population of the Antilles as New Peoples. There is an enormous quantity of terms of origin aruaco still alive in the speech of the Cuban people. We present the most important terms systematically, by means of a table, divided in elements of material and spiritual culture of the population of this region of Cuba, which give cohesion and meaning to cubanity understood as: the Cuban character, idiosyncrasy, and condition. The Cuban people is rooted in its Creole past, a product of a mixture principally between the Spanish and the Afro, with a fundamental indigenous basis, and in the actual cubanity which is the product of this historical process of integration and synthetization of all the ethno-cultural elements which constitute it as the ethno-cultural identity of the Cuban people.*

PALABRAS CLAVE: *sobrevivencias etnoculturales, aruaco, lengua taína, Pueblo Nuevo, identidad, cultura material, cultura espiritual.*

KEY WORDS: *Ethno-cultural survival, aruaco, taíno language, New People, identity, material culture, spiritual culture.*

Cubanidad es “la calidad de lo cubano”,
o sea su manera de ser, su carácter, su índole,
su condición distintiva, su individuación dentro de lo universal...
...Cuba es un ajiaco. ¿Qué es el ajiaco? Es el guiso más típico
y más complejo hecho de varias especies de legumbres, que aquí
decimos “viandas”, y de trozos de carnes diversas; todo lo cual
- se cocina con agua en hervor hasta producirse un caldo muy grueso
y succulento y se sazona con el cubanísimo ají que le da el nombre.
Fernando Ortiz [1993:1 y 5]

Ubicamos este trabajo en el contexto de los más recientes estudios sobre los componentes etnohistóricos de la cultura cubana. En Cuba, desde los comienzos del siglo xx hasta nuestros días, se han llevado a cabo muchos, muy importantes y valiosos esfuerzos un tanto individuales por parte de diversos investigadores, entre los que brillan personalidades como la de Fernando Ortiz, el más destacado científico social cubano de la primera mitad del siglo xx, precursor y promotor de la etnografía en su país y quien dio inicio a los estudios sobre la cultura y la historia de la nación cubana, actualmente, una gran cantidad de investigadores siguen de alguna manera sus enseñanzas, como es el caso de Jesús Guanche Pérez, especialista en antropología cultural y autor de múltiples obras sobre cultura cubana y sus características etnohistóricas, entre otras, la muy reciente, con nuevos datos y de mucha importancia para nuestro tema, *El legado indígena en la cultura cubana* (2005) y *Componentes étnicos de la nación cubana*, (1996),¹ dos extremos temporales entre los cuales se ubican muchos otros especialistas en la materia. A ellos se suman los esfuerzos colectivos e institucionales que se han venido realizando a partir del triunfo de la revolución, en 1959, y que han venido a fructificar con una enorme cantidad de productos de investigación presentados por diversos y originales medios para su difusión. Por un lado, los dos *Atlas: el etnográfico*, y el *de los instrumentos de la música folclórico-popular de Cuba* (los cuales representan, actualmente, las dos obras probablemente con los mayores avances en este campo respecto del

¹ Además de monografías como *Procesos etnoculturales de Cuba*; Caidije (estudio de una comunidad haitiana-cubana); Significación canaria en el doblamiento hispánico de Cuba; Valentin Sanz Carta en Cuba: un itinerario vital, así como múltiples artículos sobre diversos aspectos de la cultura cubana y sus características etnohistóricas.

conocimiento de la cultura tradicional cubana por su carácter global, ya que abarca hasta los más recónditos lugares de la isla entera con actualizados enfoques teóricos y metodológicos), así como los numerosos estudios monográficos que se han venido publicando durante los últimos treinta años sobre diferentes temas relacionados con la cultura cubana y sus características etnohistóricas. Ambos esfuerzos fueron auspiciados por instituciones como el Ministerio de Ciencia, Tecnología y Medio Ambiente, el Centro Cultural Juan Marinello, el Ministerio de Cultura, el Centro de Investigación y Desarrollo de la Música Cubana y varias más, tanto a nivel regional como nacional. De esta manera, en el legado que nos han dejado una pléyade de expertos encabezada por antropólogos de todo tipo (etnólogos, etnógrafos, arqueólogos, historiadores, antropólogos culturales, antropólogos sociales, etc.), encontramos diversas informaciones que nos dan cuenta pormenorizada de la abigarrada composición étnica de la población cubana, desde sus orígenes hasta la formación etnocultural de hoy en día, en constante cambio y transformación.

El trabajo que aquí presentamos forma parte de una investigación mayor sobre las supervivencias etnoculturales indígenas en el oriente cubano.² Dicha investigación se realizó a través de la consulta de diversas fuentes de archivo y bibliográficas, además de un trabajo de campo en la región oriental de la isla de Cuba. El enfoque teóricometodológico se basa en una propuesta del antropólogo brasileño Darcy Ribeiro, quien en su tipología de los pueblos de América considera a la población de las Antillas como Pueblos Nuevos.

Un elemento central entre las supervivencias culturales de carácter indígena, reconocido ampliamente por estudiosos y expertos no sólo en lingüística, es la enorme cantidad de términos de origen aruaco que siguen vivos

² Hemos realizado nuestra investigación visitando algunos de los lugares en donde es más evidente la presencia de elementos etnoculturales de origen indígena (todos ellos ubicados en el oriente cubano), pero eso no nos llevó ni a limitar nuestro análisis en la exterioridad del tipo físico ni exclusivamente en los aspectos no espirituales de esos elementos, pero tampoco consideramos que la identidad cubana tal como la conocemos hoy en día, se reduzca únicamente a los habitantes de esta región. Como se señala en un trabajo recientemente publicado: "...los descendientes de los primeros pobladores de Cuba constituyen hoy una ínfima porción de la población campesina del extremo oriental del país, pero no es el tipo físico lo que determina la permanencia de los rasgos culturales de un grupo o sociedad..., no es de rigor que los indios estén físicamente representados en el amplio espectro racial de la nación, puesto que una parte del legado espiritual de su cultura si está, como componente vivo de las tradiciones cubanas, objetivado en la lengua, las costumbres e incluso en determinados aspectos de la religiosidad" [Robaina Jaramillo, Celaya González y Pereira Pereira 2003:56 y 57].

en el habla del pueblo cubano. Prácticamente todos nuestros entrevistados dieron muestra de un amplio repertorio de estos términos: topónimos, hidrónimos, denominaciones de la flora y de la fauna, antropónimos, etcétera.

Entre los múltiples trabajos relacionados con las supervivencias lingüísticas de origen indígena que hemos consultado o que han sido utilizados por algunos de los autores cuyas obras revisamos minuciosamente, hacemos el siguiente listado que muestra fehacientemente el marcado interés que este tema ha despertado entre los especialistas.

José Juan Arrom ha realizado una serie de estudios eruditos sobre los términos que nos quedan de la lengua taína comparándolos con el “arahua-co legítimo o lokono;³ estudios que nos ayudan a aclarar muchos de los interesantes misterios acerca de los topónimos, hidrónimos, formas de nominar la flora, la fauna y así entender su manera particular de ver el mundo y su relación con sus formas de organización social.⁴ Nos hemos basado, principalmente, en la obra de Manuel Álvarez Nazario: *Arqueología lingüística. Estudios modernos dirigidos al rescate y reconstrucción del arahuaco taíno*. Esta obra representa uno de los más recientes esfuerzos por reconstruir la lengua taína haciendo uso de eruditos materiales. Inspirado en el pensamiento y la obra del sabio británico Douglas McRae Taylor sobre la lengua garífuna beliceña y sumando a ello el estudio crítico de las investigaciones realizadas sobre el aruaco sudamericano, tanto de Daniel Brinton sobre el locono, como de P. Raymond Bretón, autor desde mediados del siglo xvi del valiosísimo vocabulario de los indios caribes miniantillanos, además de otros estudiosos del aruaco moderno como Pedro Henríquez Ureña (1938), Eliezer Narváez Santos (1960), Humberto López Morales (1974), Aurelio Tanodi (1966), María Vaquero (1983) y otros.

Cabe mencionar también a otros ilustres estudiosos que elaboraron con infinita paciencia, parciales, pero muy importantes, recopilaciones del vocabulario aborigen de las Antillas Mayores, así, en Cuba, además de Jesús Guancho Pérez, arriba mencionado, destacan también Antonio Bachiller y Morales, *Cuba primitiva*, (1883); Alfredo y Alfonso Zayas, *Lexicografía anti-*

³ “Es bien sabido que los idiomas reflejan y a la vez moldean la manera de pensar del pueblo que los habla. En el caso del idioma de los taínos, obliterado hace casi cinco siglos y apenas estudiado desde entonces, es muy poco lo que de él se conserva. Pero aun así, haciendo un esfuerzo por reunir y analizar sus dispersas huellas, acaso todavía podamos vislumbrar algunos de los procesos mentales de los aborígenes antillanos a través de las palabras que nos han dejado” [Arrom, 1989:53-63].

⁴ “... Y de ese proceso inferir cómo se veían a sí mismos y a sus semejantes, cómo identificaban las islas a donde llegaban y nombraban los accidentes geográficos que en ellas descubrían, cómo se situaban ante su organización social y cómo percibían y caracterizaban la flora y la fauna que les rodeaba” [*ibid.*]

llana, (1932); Sergio Valdés Bernal⁵ lingüista cuyos trabajos han abierto camino a la comprensión y valoración del legado cultural aruaco, entre otros: *Las lenguas indígenas de América y el español de Cuba* (1991); *Inmigración y lengua nacional* (1994); *La evolución de los indoamericanismos en el español hablado en Cuba* (1968). De Santo Domingo: Emiliano Tejera, *Palabras indígenas de Santo Domingo* (1951), del mismo autor, *Indigenismos* (1977), y Rodolfo Domingo Cambiaso, *Pequeño diccionario de palabras indoantillanas* (1998). De Puerto Rico: Cayetano Coil y Toste “Vocabulario de palabras introducidas en el idioma español procedentes del lenguaje indoantillano”, *Boletín Histórico de Puerto Rico* (1921); Juan Augusto y Salvador Pérez, *Glosario etimológico taínoespañol; histórico y etnográfico* (1941); Luis Hernández Aquino, *Diccionario de voces indígenas de Puerto Rico* (1969).

Por otra parte, el etnomusicólogo cubano Rolando Pérez Fernández, en uno de sus trabajos publicado en México, nos dice que: “El aruaco insular es la lengua indígena americana que más ha aportado al léxico español general. En la actualidad están vivos en el habla cubana más de 370 vocablos de este origen, relativos a la flora, la fauna, la cultura material, la organización social, el entorno y demás” [2002:219-265; Valdés Bernal, 1994:12-28].⁶

Los que arraigaron en México, agrega Pérez Fernández,

rebasan ampliamente el medio centenar, fueron traídos en su gran mayoría por los conquistadores españoles, establecidos con anterioridad en Cuba, y algunos más por los exiliados cubanos, que en el siglo XIX introdujeron innovaciones en el cultivo y procesamiento del tabaco en San Andrés Tuxtla, Veracruz. He aquí una muestra: maíz, maguay, luna, hicaco, ceiba, jobo, majagua, jaiba, iguana, cahuama, caimán, hamaca, enagua, canoa, coa, barbacoa, cacique, caníbal, cuje, sabana, huracán. Varias de estas voces o sus derivados se han convertido también en topónimos de la geografía mexicana [Pérez Fernández, *op. cit.*:119].

Estas constataciones, que pueden ser registradas empíricamente, son las que nos llevaron a pensar que se podían demostrar nuestras hipótesis, de una presencia de elementos etnoculturales indígenas mayor al hasta ahora aceptado, mediante el trabajo de campo que emprendimos.

5 No incluimos en nuestro trabajo las definiciones de términos aruacos contenidas en su obra, lo cual hubiera sido lo más conveniente, pero al confrontar los resultados con sus trabajos no encontramos diferencias sustanciales.

6 “La obra de Sergio Valdés Bernal logra clasificar 180 aruaquismos relativos a la flora, 103 a la fauna, 46 a la cultura material, tres relacionados con la cultura espiritual, 19 vinculados con denominaciones del entorno, cuatro propios de la organización social y otros 20 que incluye como ‘miscelánea’, es decir, 371 vocablos que forman parte del legado lingüístico indígena” [Guanche, 2005:2].

En nuestro caso, presentamos aquí algunos de los resultados de nuestro trabajo de campo relacionados principalmente con los elementos etnoculturales de origen lingüístico o que se expresan a través de términos de origen aruaco, aunque no nos hemos querido reducir a ello, sino que agregamos también una serie de otros elementos etnoculturales menos relacionados con la lengua.

LA CULTURA MATERIAL

1. *Asentamientos rurales*

Siguiendo los puntos del esquema que delineamos para el caso, en Cuba es innegable el aporte indígena (como todo mundo parece coincidir) dentro de la llamada cultura material a la cual nos referimos en primera instancia. No nos fue difícil constatar, durante nuestros viajes, una serie de elementos que muestran las huellas de los aborígenes cubanos en construcciones y objetos materiales utilizados en la vida cotidiana y durante muchas de las faenas tradicionales realizadas, principalmente, en las labores propias de los campesinos. Si embargo, cabe señalar que nos referimos a los objetos materiales que forman parte de la vida cotidiana de los cubanos y no de sus denominaciones, las cuales, por supuesto, pertenecen a la cultura inmaterial, aunque en algunos momentos se ponga el acento en las denominaciones de las cosas.

a) *Dispersión y concentración de la población*

Comenzamos con el punto de los asentamientos. En casi todos los lugares donde estuvimos pudimos notar que aún es visible la forma originaria de los asentamientos rurales: predominio de la dispersión en algunos sitios y concentración de la población en otros. Como la población campesina demográficamente es, en buena medida, producto de una continuidad aunque a través de la transculturación de los grupos originarios, es la que conserva una mayor cantidad de elementos etnoculturales de procedencia criolla y tradicional, y por tanto, la de mayor interés para nuestra investigación. La mayoría de los campesinos viven en asentamientos dispersos producto de la tendencia histórica del campesinado cubano.

b) *Vivienda rural*

En cuanto al establecimiento de la vivienda, el batey⁷ como forma

⁷ "Entre los indígenas 'plaza en donde se jugaba a la pelota' (y también, por extensión, 'juego de pelota' y 'pelota') denomina al presente, con plena vitalidad, a la plazoleta o

de concentración, aunque ahora se le asocie a las zonas azucarearas, que tuvo en su origen una reminiscencia indígena y sirvió como espacio de transculturación; al igual que el bohío,⁸ el cual es más bien un elemento propio de los asentamientos dispersos (también encontramos la variante llamada caney, en sus dos acepciones que se le atribuyen: casa grande y caserío,⁹ a pesar de estar casi desaparecida). El origen indígena de ambos ha quedado plasmado en sus denominaciones producto de voces indígenas pertenecientes a la familia aruaca y los bateyes y bohíos (sobre todo este último como evidencia material de lo indígena), las encontramos con frecuencia en nuestros recorridos por la isla y no sólo en la región oriental en donde hicimos la mayoría de nuestras entrevistas (con las mejoras en las condiciones de vida el bohío tiende a desaparecer, pero lo importante es que a pesar de este proceso de mejora socioeconómica, sigue ahí; sobre todo porque implica una forma de estrecho vínculo con la naturaleza en las zonas rurales). También son de origen aruaco las denominaciones de muchos de los materiales de construcción de los bohíos (las pencas de guano¹⁰ que se utilizan para construir los techos al igual que la yagua¹¹ y el bajareque¹² para las paredes, etc.). Por mantenerse en un estrecho contacto con la naturaleza, los campesinos cubanos han heredado buena parte de los conocimientos acumulados durante cientos de años por los aborígenes y transmitidos a las nuevas generaciones a través de complejos procesos de transculturación. Por supuesto que también han recibido aportes de los grupos de inmigrantes (sobre todo de los cana-

explanada frente a la casa campesina" [Álvarez Nazario, 1996:78].

⁸ La palabra bohío significaba casa en el aruaco insular.

⁹ "verdaderamente no quiere decir casa grande, sino el caserío o lugarejo habitado por una sola familia, y por extensión se decía así a las grandes viviendas de los caciques y sus dependencias" [Cambio, 1988:43].

¹⁰ "Penca que caracteriza a una "variedad de palmera muy abundante en varias comarcas de la isla; los indios la empleaban para los techos de sus viviendas, etc. También al fosfato y al estiércol de ave y murciélagos, que se encontraba en las cuevas, daban este nombre; acaso huano", [op. cit.:73].

¹¹ "Yagua, base de la rama de la palma de yagua (o palma real) y de otras palmas, de uso rural como petaca para cargar frutas o ropa de lavado, y asimismo utilizable en el techado y construcción de bohíos; etc." [Álvarez Nazario, 1996:75].

¹² Bahareque o bajareque 'bohío grande, de techo cónico', posible arahuaquismo conservado en Cuba y Santo Domingo, pero no así en Puerto Rico, e igualmente, como 'enrejado de palos entretejidos', 'pared de palos entretejidos con cañas y barro" [op. cit.:78].

rios que siempre tendieron a ubicarse en las zonas rurales); pero estos aportes no han sido significativos hasta el punto de modificar el proceso endógeno, y en todo caso, se han tenido que adaptar a las nuevas condiciones ecológicas para lo cual la participación de los indígenas cubanos o sus conocimientos heredados a las nuevas generaciones mestizas fue fundamental. Al bohío lo encontramos tanto en las montañas de Guantánamo como en la Sierra Maestra, lugares en los que predominan los asentamientos dispersos, pero lo llegamos a ver aún en zonas de mayor concentración demográfica aunque con variantes tanto en la forma y materiales de construcción como en la función. Asimismo, la palabra *barbacoa*,¹³ vocablo que en la lengua aruaca significaba “cama”, se sigue utilizando para nombrar tanto a la construcción de madera llamada tapanco y también el que se usa para guardar granos, frutos o legumbres de diversa índole como a la fogata que se hace sobre un hoyo hecho en la tierra para asar carne.

c) Mobiliario y ajuar de la vivienda rural

En cuanto al mobiliario y ajuar o menaje de la vivienda rural, un aporte notable, no sólo para Cuba por lo extendido de su uso en muchas otras partes, es la hamaca,¹⁴ elaborada con materiales de distintos tipos se conserva en muchas viviendas cubanas, sobre todo rurales. Lo mismo ocurre con otros objetos como el guayo,¹⁵

¹³ “La palabra *barbacoa*, aplicada en un principio al andamio hecho de madera y cañas entrecruzadas a la manera de una parrilla que levantaban los indios en el conuco, como mirador donde se colocaba a un muchacho encargado de espantar a los pájaros que amenazaban la cosecha del maíz, denomina por los finales del XVIII, de acuerdo con Abbad, al toso tablado cubierto con un jergón de yerba que servía de camastro al campesino de entonces, y por evidente extensión se llegó a decir también en el pasado de una especie de andas de madera para conducir a los difuntos, y asimismo, según lo documenta Tapia y Rivera en el XIX, es nombre de colgadizo que servía de apoyo a enredaderas y otras plantas o se usaba para sacar granos al sol” [op. cit.:78-79]; también: “transformada, la antigua *barbacoa* de nuestros indios sirve hoy de base al nombre del asador al aire libre, de manufactura extranjera, más comunmente llamado *barbecue*, con pronunciación a la inglesa [*barbekiu*]” [op. cit.:85].

¹⁴ “Pieza del mobiliario doméstico es la hamaca ‘lecho colgante’, rematada en ambos extremos por un conjunto de cordones fuertes llamados *cabuyas* o *jicos* (en Oviedo *cabuya*, *jico*)” [op. cit.:79].

¹⁵ “Rallo; hoy usada por todas las antillas. Los había de varias formas (p. ej., una tabla de palmera con piedras puntiagudas incrustadas en uno de sus lados) y tamaños; en ellos (los indios) rallaban *yuca*, *batata* [camote], etc. Los españoles sacaron el verbo *guayar*, esto es: *rallar*” [Cambiaso, op. cit.:77].

el jibe,¹⁶ la jaba,¹⁷ el cuenco de güira o güiro¹⁸ convertidos en multitud de objetos de uso diario. Ya casi inexistente, localizamos en las montañas de Guantánamo el uso del burén,¹⁹ muy parecido, por cierto, a los comales mexicanos.

2. Gastronomía

Los conocimientos gastronómicos de los aborígenes se reflejan actualmente en muchos de los platillos de la mesa campesina y también, aunque un poco menos, en los pueblos, villas y ciudades.

a) Las comidas

No sólo está el conocido ajiaco,²⁰ símbolo de la identidad cubana, ya actualmente mestizado a través de la transculturación, sino el casabe,²¹ con la misma preparación y la yuca²² como ingrediente

¹⁶ "La voz jibe o gibe 'cedaso o tamiz que los indios hacían de carrizos y varillas (hibiz en Las Casas) y empleaban para cernir la harina de la yuca después de haberle extraído el zumo venenoso' se dice al presente aplicada a un utensilio moderno que se usa con iguales fines" [Álvarez Nazario, 1996:79].

¹⁷ "Otros habas y ayas. Era un canasto regular donde ponían su indumentaria, y hasta hamacas" [Cambiaso, *op. cit.*:86]; en Cuba (sobre todo en la región oriental) se les llama así a las bolsas de varios tejidos y de papel, aunque por extensión, incluso, a las de plástico.

¹⁸ "Especie de calabazo pequeño; hay una gran cantidad de variedades y tamaños. Pertenece a las cucurbitáceas. De las frutas, secas, se hacían botellas, depósitos de agua, cucharas, platos, lebrillos, etc., y también servía para hacer instrumentos musicales" [*op. cit.*:72].

¹⁹ "El vocablo burén 'especie de plato de barro, plano y de figura circular, sobre el cual cocían los indoantillanos la torta de casabe' es nombre que se conserva hoy día para una plancha, corrientemente de hierro, empleada con igual propósito" [*op. cit.*:80]. En Cuba se le llama así al horno donde se hace el casabe.

²⁰ "Menestra compuesto de carne de hutía ahumada, iguana, batata, yuca, maíz, etc., que no llevaba picante [...] es algo dulce en el sabor" [*op. cit.*:28]; "El ajiaco... se fusionó con la olla española, al agregársele carnes de cerdo y de res y, más tarde, otras de origen africano" [*Atlas etnográfico*:4].

²¹ En el estudio realizado en Cuba y reportado en el Atlas etnográfico, "se dedicó una atención especial al casabe como plato de marcado interés por su origen indígena. El llamado pan de yuca aborígen tuvo una gran importancia en la alimentación de los conquistadores-colonizadores hispánicos y su consumo fue frecuente en Cuba hasta la pasada centuria. Aún hoy se consume en algunas regiones del país y su proceso de preparación, a pesar de algunos adelantos técnicos, sigue siendo, en lo esencial, el utilizado por la población aborígen cubana en el momento de la conquista" [:1]. "El casabe o pan de nuestros indios (también escrito cazabe), es ahora como antes torta circular y delgada que se hace con la harina o paja más fina, de nombre catibía, la cual se prepara con la yuca rallada, una vez que se le ha extraído a ésta el jugo y se le ha prensado y tamizado" [Álvarez Nazario, 1996:83].

²² "Un tubérculo. El principal alimento que utilizaban los indios y con el cual confec-

básico de este pan de los indios (Jesús Guanche ha dicho con justa razón: “tanto el hábito de tostar el maíz o el boniato entre cenizas ardientes, como el consumo del casabe y el ajiaco, con las lógicas variaciones en su confección, son parte de la herencia cultural aborigen”) [Guanche, 1996:23]. Durante nuestros recorridos por la región oriental e incluso en la Habana y otros lados, comimos una charola de “viandas” compuesta fundamentalmente de yuca, ñame, batata²³ y boniato²⁴ como ingredientes principales. Asimismo, se siguen consumiendo, en algunas zonas, las tortillas de naiboa, hechas de cosubey.²⁵ También son muy comunes los tamales de elote, llamados en la zona oriental ayacas. Una experiencia inolvidable de la forma de utilizar las comidas y las bebidas de manera ritual en un acto conmemorativo fue la que vivimos en Playitas de Cajobabo en donde se sirvió la “comida de indios”, que la comunidad de Cajobabo le sirvió, en 1895, al Apóstol y revolucionario cubano cuando desembarcó, junto con Máximo Gómez, en ese lugar para iniciar la campaña independentista durante la cual moriría combatiendo (ese mismo año). A Martí le sirvieron un pescadito pequeño conocido con el nombre indígena de tetí, casabe, miel, té “beque” y de postre un cono de dulce de coco, todos ellos platillos regionales. Desde luego es muy difícil decir cuál es el origen exacto de cada uno de los platillos cubanos, ya que los procesos de transculturación actuaron modificándolos en el transcurso de la historia. Pero el abundante uso del ají “como condimento y la forma de asar en parrilla —la barbacoa indígena— son considerados como una influencia aborigen. Algunos de los alimentos mencionados fueron rechazados más tarde; pero otros, pasaron a ocupar un importante lugar en la alimentación, no sólo de Cuba, sino también en otros lugares del mundo, tal ocurrió con la yuca, el casabe o el maíz” [Atlas etnográfico:4]. Este último, como se sabe fue descubierto en el área mesoamericana, pero también se le conocía en las Antillas. En cuanto a otro tipo de alimento que es la guáyiga, resumimos

cionaban harina, pan, etc. Ellos no emprendían viaje sin tener en el macuto cazabe, yuca, salcochada, etc. Su cultivo era viejísimo en la isla desde tiempos remotísimos” [Cambiaso, *op. cit.*:124].

²³ “Es lo que se llama hoy papa. Que los italianos hicieron patata” [*op. cit.*:36].

²⁴ “Es la batata dulce. Era término genérico, generalmente usado en todas las Antillas” [*ibid.*].

²⁵ “Casubey o cusubey ‘paja gruesa que se separa de la catibía” [Álvarez Nazario, 1996:83].

de la amplia información que, al respecto, nos ofrece en su obra el lingüista puertorriqueño Manuel Álvarez Nazario, señalando que rallada su raíz es tóxica, también en las de coral que hacían las veces de *guayos*, la masa sufría un proceso de supuesta putrefacción llenándose de larvas que ya en su estado casi de eclosión eran aprovechadas amasando las mismas con la masa de guáyiga, y creando bolos alimenticios ricos en carbohidratos y proteínas.

De todos modos, nuestros entrevistados al preguntarles si conocían algún platillo indígena respondían casi siempre mencionando el casabe o el ajiaco.²⁶

b) Bebidas de la población rural

A todo ello hay que agregar las bebidas calientes como los atoles y bebidas frías hechas a base de maíz y de cacao, entre otras de diferente estilo.

3. *Los instrumentos de trabajo agrícola*

a) El uso de la coa y b) Tecnología agrícola

Por otra parte, los instrumentos de trabajo y la tecnología agrícola de origen indígena que encontramos (aunque en forma reducida) en el campo fueron la coa;²⁷ y el uso de los montones en los sitios para sembrar llamados todavía por algunos campesinos conucos;²⁸ asimismo, de procedencia indígena es el cultivo del tabaco.²⁹

²⁶ En un libro publicado en Cuba titulado *Panchito*, cacique de montaña. Testimonio guajiro taíno, el personaje protagónico, Francisco Ramírez, llamado por su comunidad con el tratamiento cariñoso de "Panchito", quien además se dice descendiente de indígenas cubanos, nos menciona muchos aspectos sobre algunos alimentos de origen indígena producidos por su incipiente agricultura: "se sembraba el maíz con coa, se sembraba mucho la yuca para hacer el tucunú". El autor de este libro es José Barreiro. Nacido en Camagüey, Cuba, en 1948, escritor, ensayista, editor de la revista *Native Americas* y de la Editorial Akwe: Kon, de la Universidad de Cornell (Ithaca, Nueva York), coordinador de conferencias nacionales e internacionales y asesor de proyectos de pueblos indígenas en Norte, Centroamérica y el Caribe. En Cuba coorganiza el evento internacional "Legado Indígena del Caribe" que se lleva a cabo en la ciudad de Baracoa.

²⁷ "Palo puntiagudo para cavar la tierra' cuyo uso indígena documentan los cronistas de Indias" [Álvarez Navarro, 1996:78].

²⁸ "Designación de la tierra de labranza de nuestros aborígenes" [*ibid.*].

²⁹ "El nombre de tabaco 'cigarro', conservación del vocablo con el cual los aborígenes indoantillanos se referían, tanto al instrumento de aspirar el polvo derivado de la hoja seca de la planta narcótica cohoba o cohoba, como al rollo de hojas secas de la misma que usaban para fumar, habrá de ampliarse desde temprano, en el uso hablado de los españoles que se asientan en las Antillas para nombrar también a dicha planta"[*op.*

4. *Los modos y medios de transporte rural*

- a) Las artes y embarcaciones de pesca marítima y b) Medios de navegación (canoa, cayuco)

En relación a los medios y modos de transporte, sólo en dos lugares cerca de la ciudad de Baracoa pudimos apreciar el uso de la canoa³⁰ y el cayuco³¹ para atravesar el río Toa, y en un pequeño puerto de pescadores aunque sabemos que se utilizan también en otros lugares de la isla.

No obstante no haber obtenido referencias por parte de los entrevistados acerca de las artes pesqueras indígenas, sabemos por la información incluida en el *Atlas etnográfico* que “si se ponderan los aportes indocubanos y los de origen hispano en esta fase del desarrollo (la colonia) de la cultura pesquera marítima cubana, se constata una importancia mayor de los primeros. Así lo atestiguan la presencia del corral taíno, el *guacán* o *bu bacán* y el *cayuco*”.³² También se aborda de manera más amplia y documentada en el excelente trabajo de Pablo L. Córdova Armenteros: *Pesca indocubana. De guaicanes, guacanes, bubacanes y de corrales se trata*, donde presenta una valoración antropológica de artes de pesca [Pablo L., 1995].

5. *Artesanía*

- a) Popular tradicional

La artesanía cubana está tan mestizada que es prácticamente imposible hablar de artesanía indígena. Su origen, sin embargo, puede detectarse en muchos casos por la continuidad histórica que posee. Como se indica en el *Atlas etnográfico de Cuba*, “la artesanía popular mantiene una total vigencia y continuidad histórica con piezas de tipo utilitario, fundamentalmente en las zonas rurales del país”. En general, posee “una marcada función práctica, la cual se proyecta en la realización de un conjunto de piezas que presentan como primera intención, la de satisfacer necesidades materiales” [Atlas

cit.:76]; Bartolomé de las Casas [1953] documenta “son unas yervas secas metidas en una cierta hoja seca también, a manera de mosquete hecho de papel [...]; y encendido por una parte de él, por la otra chupan o sorben o reciben con el resuello para adentro aquel humo [...]; estos mosquetes o como los llamáremos, llaman ellos tabacos”.

³⁰ Embarcación hecha del mismo tronco de un árbol, las había de muchos tamaños. Colón llegó a reportar una con 60 personas.

³¹ “‘Canóa pequeña’, ‘embarcación pequeña, larga y estrecha, sin popa ni quilla’” [Álvarez Nazario, 1996:91].

³² Sección de “Las artes y embarcaciones de pesca marítima” [*Atlas etnográfico*:3].

etnográfico:1]. Cestos, cestas, canastas, canastillas, jibes, jabas, malletines, esteras, abanicos, cutaras,³³ tapetes, etc.. Algunos de ellos ya se realizaban antes de la conquista, como lo denuncia su nombre aborigen, otros, aunque no posean esta característica, el origen antillano del material con el que se fabrican les imprime un sello particular y en ocasiones dichos materiales llevan una denominación aruaca. Así, por ejemplo, el guaniquiqui³⁴ que se utiliza para la confección de canastas y de asientos, el tibisí para hacer jaulas, cestos y canastos, el yuraguano³⁵ de cuyas hojas se obtiene la fibra con la que se rellenan almohadas y colchones, el yarey³⁶ con el que se fabrican sombreros, cestos, esteras, etc., el tejido de yagua³⁷ útil en la elaboración de catauros,³⁸ envases y para forrar las paredes de las casas y la anacagüita³⁹ para la fabricación de cestería y sombreros, entre otros.

b) Imágenes, escultura, pictogramas y petroglifos de los taínos

Las Artes plásticas contemporáneas sólo ocasionalmente se ven influenciadas por motivos indígenas, puesto que predominan los

³³ "Cutara: f. Especie de calzado sencillo, sin talón y sin oreja a modo de chinela, tejido con fibras vegetales flexibles. Es confeccionada por algunas mujeres campesinas de las provincias orientales, principalmente la de Guantánamo".

³⁴ "Guaniquiqui: m. Planta silvestre de ramas trepadoras (*Chamissoa altissima*; *Trichostigma octandrum* Lin.), que por la flexibilidad de sus bejucos, estos se destinan para obras de cestería, fundamentalmente para la confección de canastas y de asientos" [Cambio, 1988].

³⁵ "Yuraguano: m. Nombre de varias especies de palmas (*Coccothrinax* spp.) que crecen en terrenos pedregosos y arenosos, cuyas fibrosas pencas son utilizadas para la confección de sogas y cestos, mientras que sus troncos se aprovechan para postes. De sus hojas se extrae un material, que se utiliza para rellenar almohadas y colchones. Su fruto sirve de alimento para el ganado porcino" [*ibid.*].

³⁶ "Yarey: m. Palma indígena (*Copernicia* sp.) muy abundante en terrenos arcillosos del oriente cubano, cuyas hojas se utilizan en la fabricación de sombreros, cestos, serones, esteras, etc." [*ibid.*].

³⁷ "Yagua: f. Tejido fibroso que cubre la parte superior del tronco de la palma. Es consistente, elástico, impermeable y fibroso. Se prefiere el de la palma real (*Roystonea regia*) para hacer tiras, que sirven para amarrar, confeccionar catauros, envases para el tabaco en rama, forrar techos y paredes de las viviendas rústicas, etc." [*ibid.*].

³⁸ "Catauro: m. Tipo de cesta rústica hecha de yagua, que se utiliza en las zonas rurales para recoger y transportar distintos productos, como frutos, viandas, hortalizas, huevos, etc." [*ibid.*].

³⁹ "Anacagüita: f. Nombre de diversas plantas y arbustos (*Sterculia apetala*, *S. carthaginensis*, *Cordia sebestena*, entre otras). Se les atribuyen propiedades y virtudes medicinales. Sus fibras son muy utilizadas en labores de cestería, principalmente en la confección de sombreros" [*ibid.*].

motivos afrocubanos o hispanocubanos. Hasta aquí dejamos lo relacionado con los aportes materiales indígenas, no sin antes aclarar que muchos de estos aportes poseen también un carácter espiritual, toda vez que, por ejemplo la comida es un motivo de reunión social y se convierte en un ritual con propósitos festivos bien sea de carácter civil o, incluso, religioso. Los platillos y las bebidas servidos en determinadas ocasiones sirven para acompañar, para conversar y, por supuesto, son parte de las costumbres y tradiciones populares.

BIBLIOGRAFÍA

Álvarez Nazario, Manuel

1996 *Arqueología lingüística. Estudios modernos dirigidos al rescate y reconstrucción del arahuaco taíno*, prólogo de Ricardo Alegría, San Juan, Editorial de la Universidad de Puerto Rico.

Arrom, José Juan

1989 "La lengua de los taínos: aportes lingüísticos al conocimiento de su cosmovisión", en VV. AA., *La cultura taína*, Madrid, Sociedad Estatal Quinto Centenario, Colección Las culturas de América en la época del descubrimiento.

Augusto, Juan y Salvador y Pérez

1941 *Glosario etimológico taínoespañol; histórico y etnográfico*, Mayagüez.

Bachiller y Morales, Antonio

1883 *Cuba primitiva*, 2ª. ed., La Habana.

Casas, Bartolomé de las

1953 *Historia de las Indias*, De Carlo A. Millares (ed.), estudio preliminar de J. Handke, México, FCE.

Cambiaso, Rodolfo Domingo

1998 *Pequeño diccionario de palabras indoantillanas*, 3ª. ed., Santo Domingo, Editorial La Trinitaria.

Córdova Armenteros, Pablo L.

1995 *Pesca indocubana. De guanicanes, bubacanes y de corrales se trata*, La Habana, Editorial Academia.

Coil y Toste, Cayetano

1921 "Vocabulario de palabras introducidas en el idioma español procedentes del lenguaje indoantillano", *Boletín Histórico de Puerto Rico*, vol. VII, San Juan.

Guanche Pérez, Jesús

1983 *Procesos etnoculturales de Cuba*, La Habana.

1988 *Caidije* (estudio de una comunidad haitiana-cubana), Santiago de Cuba.

1992 *Significación canaria en el doblamiento hispánico de Cuba*, Santa Cruz de Tenerife.

1993 *Valentin Sanz Carta en Cuba: un itinerario vital*, Las Palmas.

Hernández Aquino, Luis

1969 *Diccionario de voces indígenas de Puerto Rico*, Bilbao, (nueva edición Río Piedras, 1977).

Ortiz, Fernando

1993 *Etnia y sociedad*, Selección, notas y prólogo de Isaac Barreal, La Habana, Editorial Ciencias Sociales.

Pérez Fernández, Rolando

2002 "El culto a la Guadalupe entre los indios de Caney", "La comunidad de indios de EL Caney y la virgen de Guadalupe", en Muñoz, Laura (coord.), *México y El Caribe. Vínculos, intereses, región*, México, Instituto Mora.

Robaina Jaramillo, Jesús Rafael, Miriam Celaya González y Óscar Pereira Pereira

2003 "La arqueología en la construcción de un discurso sobre identidad cultural en Cuba", en *Catauro*, año 5, núm. 8, La Habana, Fundación Fernando Ortiz.

Tejera, Emiliano

1951 *Palabras indígenas de Santo Domingo*, Santo Domingo.

1977 *Indigenismos*, 2 t., Santo Domingo.

Valdés Bernal, Sergio

1968 La evolución de los indoamericanismos en el español hablado en Cuba, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.

1991 Las lenguas indígenas de América y el español de Cuba, La Habana, Editorial Academia.

1994 *Inmigración y lengua nacional*, La Habana, Editorial Academia.

Zayas, Alonso y Alfredo Zayas

1932 *Lexicografía antillana*, 2 t., 2ª. ed., La Habana.

Crisis social y reavivamiento religioso. Una mirada desde lo sociocultural

Ana Celia Perera y
Ofelia Pérez Cruz

Departamento de Estudios Sociorreligiosos, Centro de Investigaciones Sociológicas y Psicológicas, Ministerio de Ciencia, Tecnología y Medio Ambiente

RESUMEN: *los profundos y acelerados cambios desencadenados en Cuba a partir de 1990, crearon condiciones favorables para un reavivamiento religioso que se ha comportado de forma diferente a lo largo de casi veinte años, en interacción con las complejidades socioeconómicas en lo nacional y global. No cabe duda que en situaciones de crisis donde prevalecen insatisfacciones, desorientaciones y sentimientos de desprotección se potencia lo religioso, acudiéndose a lo metasocial o sobrenatural como explicación, respaldo, esperanza, ayuda y respuesta ante lo desconocido. En el caso de nuestro país, lo religioso pasó a expresar y reflejar los impactos de los cambios otorgándoles nuevos significados desde la fe. El trabajo que aquí se presenta pretende un acercamiento a la interrelación entre las transformaciones sociales y dinámicas religiosas, tomando por marco el conjunto cultural social global dentro del cual se desarrollan.*

ABSTRACT: *The deep and accelerated changes that took place in Cuba from the 1990 and onward created favorable conditions for a religious revitalization which, together with complex national and international factors have assumed extremely varied forms during the almost twenty years that have passed since then. There is no doubt that in situations of crisis, where dissatisfaction, disorientation and a feeling of helplessness prevail, the religious factor gains force, and people increasingly seek explanation, support, hope, help and answers in the supernatural powers against the unknown. In the Cuban case, the religious factor came to express and reflect the impact of these changes, assigning them new significance anchored in the religious faith. The text that is presented here explores the interrelation between social transformations and religious dynamics, in the framework of the global socio-cultural context in which this process takes place.*

PALABRAS CLAVE: *religiosidad, creyente, crisis, Cuba, reavivamiento religioso, subjetividad, periodo especial, significados.*

KEY WORDS: *Religion, faith, crisis, Cuba, religious revitalization, subjectivity, special period, meanings*

CRISIS SOCIAL Y REAVIVAMIENTO RELIGIOSO. UNA MIRADA DESDE LO SOCIOCULTURAL. IDEAS DE PARTIDA

La religión como fenómeno social complejo y plurideterminado, tiene como rasgo esencial la creencia en lo sobrenatural, la cual se estructura en un conjunto de ideas y sentimientos que se exteriorizan en actividades y elementos organizativos, resultando importante, aunque no imprescindible, las agrupaciones religiosas. Como cualquier otro fenómeno, cumple además funciones concretas a nivel societal y personal que se hacen variables en dependencia de las cambiantes necesidades que le dan origen y lo reproducen en la sociedad, grupos e individuos.

Como parte de la cultura, la religión es reveladora de las condiciones sociales, pues su universo simbólico, en el cual los actores sociales expresan su existencia, su historia y sus proyectos, tiene por base la experiencia en colectivo de las relaciones políticas y económicas.¹ De este modo, los discursos y las prácticas religiosas, así como sus sentidos y funciones diversas se vinculan a posicionamientos sociales, acceso a los bienes materiales, poder y saber.²

Así, la religión puede entenderse como termómetro de cómo se vive, se piensa y se siente en una sociedad. Además, al conformar el universo de las representaciones interviene en la definición del sentido y en la orientación de las prácticas sociales [Houtart, 1989, 2001]. Contradictorio, dinámico y multideterminado, lo religioso puede convertirse en un parámetro valorativo del desarrollo y tensiones al interior de la sociedad, instituciones, grupos e individuos.

Partiendo de los presupuestos anteriores, este trabajo pretende un acercamiento a la interrelación entre las transformaciones sociales, en los últimos veinte años en Cuba, y los procesos religiosos tomando por marco el conjunto cultural-social-global dentro del cual se desarrollan. Propone, a su vez, una mirada a la dimensión sociocultural de la crisis socioeconómica que comenzó en 1990, donde lo religioso constituye una de sus caras que cobra vida en añoranzas, batallar cotidiano, temores y sueños.

¹ Distintos estudios realizados por la Universidad Católica de Lovaina dan cuenta de las articulaciones entre medios de producción, relaciones sociales, funciones de la religión y discursos sobre Dios. Entre ellos puede mencionarse Religión y modos de producción precapitalista de Francois Houtart [1989] y su trabajo acerca de los nexos entre religión y mercado en la actualidad [Houtart, 2001]. Igualmente resulta esclarecedor el trabajo de Ramírez Calzadilla [2000] sobre la relación entre la religión y las relaciones sociales en Cuba.

² Uno de los grandes aportes de Max Weber en este campo fue precisamente mostrar la relación entre las funciones diversas y contradictorias de la religión y los grupos sociales según su posición social privilegiada o no [Weber, 1971].

UNA LECTURA DE LA REALIDAD CUBANA DESDE LO RELIGIOSO

La historia de Cuba nos remite a una rica dinámica sociorreligiosa caracterizada por sus constantes variaciones, sincretismos, confrontaciones, legitimaciones y reivindicaciones que a lo largo de los años han generado un cuadro religioso heterogéneo, símbolo del “gran ajiaco” cultural cubano. Los estudios sobre esta temática confirman las transformaciones en el contenido e intensidad de lo denominado religioso y las variaciones de un periodo histórico a otro entre las diferentes expresiones e instituciones religiosas.

En nuestra historia más reciente, el triunfo de la revolución, con lo que implicó en transformaciones sociales, nuevas estructuras económicas, políticas y sociales, poder, ideología y el nuevo rol y espacio a afrontar, marcó un momento importante a tomar en consideración. Los profundos cambios acaecidos a lo largo de cincuenta años han dejado sus huellas en conductas, valores, actitudes y símbolos tanto de instituciones y estructuras más o menos organizadas, grupos formales o no, como a un nivel más individual.

En particular, la etapa iniciada en la década de los noventa y dada a conocer con el nombre de “periodo especial” imprimió un dinamismo diferente a la vida cultural y específicamente a lo religioso. Acompaña a esta etapa una profunda crisis socioeconómica apreciable en la pérdida de la gran mayoría de las relaciones comerciales, la vertiginosa caída del producto interno bruto (bajó en un 35% en los cinco primeros años), la escasez, la reducción drástica de los ingresos reales de la población y del consumo (en el primer trienio cayó en un 18,5%³) y en el deterioro, en general, de las condiciones de vida, entre otros indicadores.

El nuevo escenario, que excedió lo estrictamente económico, irrumpió bruscamente sin dejar concluir el proceso de rectificaciones y reajustes impulsado, a fines de los ochenta, ante el agotamiento e insuficiencias del modelo económico implementado⁴ y sin permitir tiempo para reacomodos o asimilación de las nuevas estructuras. Esta situación, recrudescida por el reforzamiento e internacionalización del bloqueo de Estados Unidos, desestructuró todas las esferas de la sociedad y provocó situaciones conflictivas personales, familiares y sociales, algunas de las cuales continúan sin solución.

Para enfrentar la crisis —cuyos momentos más difíciles estuvieron comprendidos entre 1992 y 1994— se adoptaron medidas como parte de una estrategia de reajuste que ha conllevado importantes transformaciones en el funcionamiento de la sociedad. Entre las de mayor impacto pueden men-

³ Según datos del Anuario Estadístico de Cuba [1996].

⁴ Crecimiento económico detenido, tendencia a la baja productividad, sistema de relaciones laborales infuncional [Martin, 2003].

cionarse el rediseño del sistema de propiedad, la modificación del papel del estado en la economía con la ampliación de los mecanismos de mercado y protección de la planificación estratégica, la reforma empresarial con modificaciones en las formas de pago y de estimulación por el trabajo, la reestructuración de las formas de empleo y fuentes de ingreso, la potenciación de nuevos sectores económicos como el turismo y la biotecnología, la aprobación del recibo de remesas desde el exterior, la legalización del dólar y la dualidad monetaria de la economía [Espina, Moreno y Núñez, 2003:17].

Crisis y reajustes dieron paso a una sociedad con mayor complejidad y más heterogénea, caracterizada por mayor visibilidad de las desigualdades, por procesos de movilidad social ascendente selectiva de grupos que han logrado ubicarse en posiciones más ventajosas y, en contraposición, por una movilidad social descendente donde se hacen usuales la precarización en un conjunto de ocupaciones del sector informal, la desprofesionalización concurrente con el movimiento hacia sectores emergentes de la economía, la concentración de los ingresos, devaluación del salario real, la pobreza y el desempleo [Espina, 2001:29], aún cuando las políticas sociales se esfuerzen por garantizar niveles de igualdad social.

Todo ello significó, desde la vida cotidiana y la subjetividad de grupos e individuos, la “desestructuración / reestructuración” a ritmo vertiginoso, profundo e ininterrumpido de las representaciones, percepciones, emociones, conductas, hábitos y prácticas cotidianas [Perera Pérez, 2004:2]. El panorama social negaba las certezas sobre el presente y el futuro de nuestras vidas en las que habíamos creído durante años, las representaciones sociales de los hechos entraron en contradicción con los hechos mismos y las necesidades reclamaban nuevas vías para su solución [Martin *et al.*, 1997; Perera Pérez, 1996, 2004].

Las representaciones sociales y prácticas cotidianas validadas y cristalizadas en más de tres decenios cedieron paso a intereses y necesidades grupales e individuales, y los cambios sustanciales en la forma de interpretar, percibir y representarse la vida dieron lugar a sensaciones de pérdida y angustia en la construcción de identidades [Martín, 1995].⁵

Los profundos y acelerados cambios crearon condiciones favorables para un reavivamiento religioso que se ha comportado de forma diferente a lo largo de casi veinte años en interacción con las complejidades socioeco-

⁵ Este proceso de cambios y sentimientos de pérdida no deben verse sólo en sentido negativo. Puede conducir al conservadurismo, la frustración sin salida y conductas marginales, aunque también traer crecimiento para las personas, activismo en la construcción de su futuro, flexibilidad y ruptura de esquemas que suelen instaurarse como paradigmas, intolerantes con todo lo que parezca ajeno.

nómicas en lo nacional y global. No cabe duda que en situaciones de crisis donde prevalecen insatisfacciones, desorientaciones y sentimientos de desprotección se potencia lo religioso, acudiéndose a lo metasocial o sobrenatural como explicación, respaldo, esperanza, ayuda y respuesta ante lo desconocido. En el caso de nuestro país, lo religioso pasó a expresar y reflejar los impactos de los cambios otorgándoles nuevos significados desde la fe.

Si bien las creencias religiosas no desaparecieron en el periodo revolucionario, aún cuando las instituciones perdieron espacio, disminuyeron las membresías y la religión se hizo menos visible y ya desde finales de los ochenta se observaba cierto despertar en un grupo de instituciones religiosas, coinciden con el inicio de la crisis el despunte de los indicadores cuantitativos asociados a esta esfera y nuevos modos de entender y vivir la religión.⁶

En dicho reavivamiento pueden diferenciarse varias etapas atendiendo al comportamiento religioso con segmentaciones en su interior nada desvinculadas de acontecimientos en lo socioeconómico, político, variaciones en la subjetividad y de lo cultural global. La primera incluye los tres primeros años de la década y se caracteriza por lo que podría llamarse como “redescubrimiento”, es decir, diálogo, búsqueda y legitimación de la opción religiosa frente al convulso entorno. En ella, los indicadores de religiosidad denotan bruscos ascensos. La segunda tiene incluidos los años más difíciles de la crisis y abarca aproximadamente desde 1993 hasta 1995-1996. Es conocida popularmente como “boom religioso” por ser la etapa de los índices cuantitativos más altos de religiosidad⁷ y donde lo religioso se evidenció más clara y estrechamente en conexión con los problemas socioeconómicos que aquejaban a la población.

Posterior a ella, coincidiendo con cierta recuperación en el país, se percibe un periodo de más estabilidad en lo cuantitativo y de redefinición

⁶ Por supuesto que entre lo económico y el reavivamiento no existe una relación causal directa y simple. Siendo la religión un fenómeno multideterminado, interactuante con diversos aspectos, incidente en muchos campos de la vida social e individual, sus movimientos no pueden ser explicados por un solo factor o un número reducido de ellos, sino por un conjunto o más bien un sistema de factores [Calzadilla, 2001]. En la reactivación religiosa intervino, además, el clima de distensión que se creó con la gradual desaparición de concepciones dogmáticas sustentadas oficialmente sobre la base del ateísmo (evidente en la aceptación del ingreso de creyentes al Partido Comunista y a la Unión de Jóvenes Comunistas y Reforma Constitucional de 1992) y reducción de innecesarias tensiones en la población, favorables a la exteriorización religiosa y a la aceptación del recurso religioso como alternativa posible.

⁷ Se reconoce que en 1995 muchos de los indicadores de religiosidad tuvieron su pico máximo o cifras más elevadas.

de las instituciones religiosas. Se desarrollan nuevas modalidades religiosas que reflejan la heterogeneidad y pluralidad de la sociedad cubana. El reactivamiento adopta nuevas formas sin implicar un retroceso o estancamiento de lo religioso. En sentido general, a lo largo de los años se ha presenciado un incremento considerable en el número de practicantes de las distintas religiones, en las membresías de todas las instituciones, en los asistentes a distintas actividades y en la variedad de ofertas religiosas. Aumentan los dirigentes de culto, seminaristas y líderes religiosos, así como los rituales funerarios y de iniciación en las distintas religiones (bautizos, rayamientos en palo, asentamientos de santos, y otros). Surgen nuevas estructuras y organizaciones, al mismo tiempo que prácticamente todas las instituciones se fortalecieron, crecieron en recursos materiales, ampliaron sus espacios sociales y redefinieron sus proyecciones sociopolíticas. A partir de esta etapa los grupos religiosos participan más en proyectos sociales y económicos y se pronuncian en mayor grado en la esfera pública.

Algunos datos pueden servir para ejemplificar los cambios enunciados. El interés en ascenso por las ceremonias de la iglesia católica es constatable en los bautizos, matrimonios, confirmaciones, comuniones, unción de enfermos y responso funerarios reportados. En 1986 la iglesia cuantificaba bautizos por debajo de los 30,000 anuales, mientras para 1989 eran de 50,000 y para 1991 ya superaban los 60,000, llegando a los 70,000 anuales en 1994. Entre 1985 y 1989 alrededor de 12 a 17% de los nacidos eran bautizados. En cambio, posterior a 1989 se incrementó en casi tres veces el valor más alto reportado en los años ochenta.

La siguiente tabla, que corresponde con las ceremonias realizadas en la Diócesis de San Cristóbal de La Habana, permite observar esta tendencia creciente y constatar la relevancia de los años 1993 al 1996, particularmente 1994 y 1995, en los índices de incremento:

La iglesia católica, además, vio crecer ostensiblemente el número de sus publicaciones, eventos, pronunciamientos públicos, creó nuevas agrupaciones y espacios como el Aula Fray Bartolomé de Las Casas, Movimiento Estudiantil Católico Universitario, el Centro Católico de Formación Cívica-Religiosa (Pinar del Río), Equipo Promotor para la Participación Social del Laico (asociación de periodistas católicos), Comisión Justicia y Paz, entre otros y extendió su accionar fuera del templo con alternativas que venían a llenar vacíos espirituales y materiales de la sociedad.

Como en el resto de América Latina, es en el medio protestante y principalmente en las iglesias pentecostales, sin ser predominantes a nivel poblacional, donde el crecimiento da sus mayores saltos. La membresía de las instituciones protestantes apenas alcanzaba 1.5% de la población en los

Cuadro 1

Años	Bautizos	% Bautizos / Natalidad	Matrimonios	Confirmaciones	Comunión	Unción de Enfermos	% Responsos / total entierros
1989	27609	18,6	138	259	643	4284	43,9
1990	32873	27,3	184	368	746	4054	47,8
1991	33474	-	234	358	937	3629	51,5
1992	33007	39,8	358	557	1645	4359	55,5
1993	32375	45,3	350	428	1954	3521	57,8
1994	32725	-	502	1129	2553	4077	60,3
1995	33554	47,6	507	887	2485	4450	64,3
1996	26124	47,1	437	848	848	3311	62,6

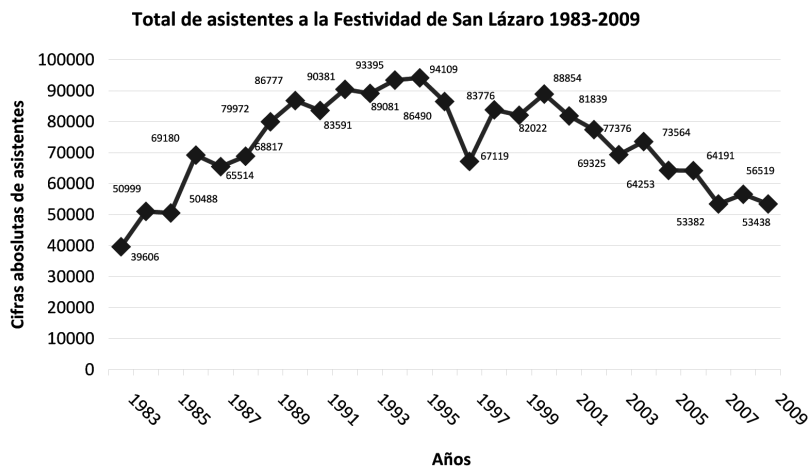
Fuente: Arzobispado de la diócesis San Cristóbal de la Habana y Registros de La Capilla del Cementerio Colón.

años ochenta y en los años noventa representaba 3%. Las casas culto, que surgieron en los años noventa como variante en las iglesias protestantes ante la dificultad de construir nuevos templos y limitaciones de transporte, duplicaban, a los ocho años de su implementación, el número de locales de culto de las iglesias con 800 registradas. Para 2007 se había solicitado la aprobación de casi 2500 casas-culto y más de 1400 tenían estatus legal. En la actualidad algunas denominaciones tienen más de 500 casas-culto aprobadas y diseminadas por distintos territorios. Por su parte, la extensión de iglesias protestantes hacia zonas donde antes no estaban establecidas es igualmente un fenómeno en ascenso que repercute en una mayor presencia e influencia de éstas en la sociedad.

En el caso de la religiosidad popular es ilustrativo el comportamiento de los asistentes a la Festividad de San Lázaro, la más concurrida de su tipo en el país, que se celebra anualmente en torno a los días 16 y 17 de diciembre (ver gráfico a continuación).⁸ Hasta 1989 los asistentes no llegaban a los 70,000. En ese año se da un incremento de 11,165 personas, acercándose a valores de 80,000, pero es en 1992 donde las diferencias se hacen más pronunciadas con la presencia de 67,790 personas más que el año anterior. Entre 1992 y 1995 se mantuvo una participación en dicha festividad superior

⁸ Los estudios del Departamento de Estudios Socioreligiosos, desde 1982 hasta la fecha, abarcan tanto el conteo de los asistentes durante los días 16 y 17 de diciembre, como las motivaciones para acudir al lugar y otros aspectos de interés vinculados a lo religioso y social.

Gráfica 1



Fuente: Informes sobre la Festividad de San Lázaro del Departamento de Estudios Sociorreligiosos.

o próxima a las 90,000 personas, siendo los años 1993 y 1994 los de mayor presencia de devotos en la historia de este fenómeno religioso.⁹

Otra manifestación de la religiosidad popular, la devoción a la tumba de la Milagrosa, confirma los incrementos descritos. En 1987 se contabilizaron alrededor de 12,103 fieles que acudieron a ella para pedir y cumplir promesas [Pérez, 1987]. Para 1996 la asistencia a dicha tumba había superado en más de seis veces esa cantidad (75,350).¹⁰

En general, en todas las manifestaciones religiosas fueron perceptibles estos cambios con sus máximas expresiones entre 1993 y 1996. Estas cuantificables variaciones llevaron a algunos a posiciones triunfalistas acerca de lo indetenible de los incrementos. En cambio otros, al establecer una relación mecánica entre lo económico y lo religioso, auguraron una contracción de la religión con un mejoramiento de las condiciones de vida. Posterior a 1995 el país daba señales de recuperación y, a su vez, los índices de crecimiento religioso acelerado tomaron ritmos más lentos o experimentaron retrocesos, aunque siguen siendo superiores a la década del ochenta. Sin

⁹ Los datos ofrecidos han sido obtenidos a través de los estudios realizados por el Departamento de Estudios Sociorreligiosos durante los días 16 y 17 de diciembre desde 1983 hasta la fecha.

¹⁰ De acuerdo a datos ofrecidos por María Antonia Ruiz, investigadora independiente de La Milagrosa y colaboradora del grupo de Historia del Cementerio Colón.

embargo, la religión siguió mostrando nuevos rostros y se mantiene como recurso relevante en la vida de muchas personas. Es innegable que entre los actores sociales no estatales, los religiosos han sido de los más activos en el enfrentamiento a la crisis bien en el plano de acompañamiento o alternativo al proyecto social, lo cual, más que en el número de adeptos, se aprecia en el sentido de lo religioso y en su papel en los procesos sociales a lo largo de casi veinte años.

Junto a las variaciones de asistencia, estudios realizados en la década de los noventa en la Festividad de San Lázaro daban cuenta de las transformaciones de los pedidos al santo en la medida en que avanzaba la crisis. Entre 1990 y 1991 la intervención del santo se reducía por sus fieles a los problemas personales, principalmente de salud, propia o de familiares, aunque ya se vertían criterios sobre la posibilidad de un accionar del santo en las esferas económica y sociopolítica. Para 1992 comenzaron a materializarse los pedidos al santo por la solución de las dificultades del país. Entre 1993 y 1995 los pedidos personales se subordinaron a los sociales y quedaron prácticamente circunscritos a la necesidad del mejoramiento económico y a cuestiones políticas en general. Entre 1994 y 1995 adquiere notabilidad la búsqueda de apoyo en las estrategias frente a la crisis, entre ellas la de la emigración. Después de esa fecha la festividad recuperó paulatinamente su tradicional asociación con la salud y con problemas en el orden personal-familiar, mas continúan presentes los pedidos vinculados a la migración y estrategias para el mejoramiento de la vida y la preocupación por lo social y económico que repercute en el día a día de los fieles.

De igual modo, otras investigaciones de finales de ese decenio demostraban las repercusiones de la crisis y reajustes en la significación de las creencias y prácticas religiosas. En ese entonces, al conceptualizar a Dios y definir sus significados, los creyentes, con independencia de una mayor o menor experiencia religiosa, establecían relaciones con la solución de los problemas, obstáculos, insatisfacciones, frustraciones e incertidumbres. Pudo constatarse que cuando las personas le atribuían a los problemas una causa o contenido más social reconocían en mayor grado la incapacidad para solucionarlos y acudían más a lo sobrenatural.

A lo religioso se le otorgó un lugar importante para pensar en la felicidad, para explicar y hacer frente a contrariedades diversas, se percibió como alternativa ante la pérdida o devaluación de valores y carencias educativas y se le atribuyó sentido en contraposición a algunas instituciones sociales. Comenzó a representar un conjunto de significados metautilitarios frente a lógicas de pensamiento cuestionadas con la crisis y, consciente o inconscientemente su influencia se extendió a otras esferas sociales [Pérez y Perera, 1999].

Al sufrir serias afectaciones, los proyectos de vida de las personas y la posibilidad de alcanzarlos de modo secular, entre los reacomodos se concibió la opción de la fe como sostén y posibilidad de enrumbar los planes. Para unos eso representó la evasión de la realidad en espera del “otro mundo”, los hay que desde una visión premilenarista y aún creyendo en el rapto de la iglesia (el Reino en la Tierra no es el final), entendían la necesidad de trabajar por mejorías en esta vida en compañía de Dios. Para otros, era poder encontrar un Dios que camina al lado de ellos y los ayuda a vivir el presente con todas sus vicisitudes. Así la fe religiosa devino en un factor importante para asumir la crisis o para evadirla.

La funcionalidad de la religión en esta coyuntura encuentra resonancia en indagaciones realizadas acerca de la vida cotidiana. En 1994 la vida cotidiana se asociaba en gran medida sólo con términos negativos (recondenación, rutina, desgracia, horrorosa, agonía, insoportable, difícil, entre otros),¹¹ lo cual es revelador de los fuertes impactos emocionales y afectivos generados por la crisis [Perera Pérez, 2004]. Coincidentemente, se le otorga a la religión un papel como escudo protector, estrategia de sobrevivencia y apoyo ante lo que se desmoronaba.

Con los años se verificó que los elementos negativos adjudicados a la vida cotidiana, sin ausentarse, perdieron fuerza y ya no eran centrales. La vida cotidiana se continuaba vinculando al aburrimiento, problemas y dificultades, pero la parálisis, confusión y desestructuración de los años más convulsos (1993-1994) cedió su paso a efectos diferenciados entre grupos sociales [*ibid.*]. No desvinculado de ello, la religión empezó a desempeñar un rol mayor como espacio para sentirse bien, romper con la rutina y angustia de la vida cotidiana y encontrar satisfacciones espirituales y afectivas, siendo más dinámico el proceso de movilidad, pluralismo y búsqueda de grupos religiosos de acuerdo a intereses y posiciones diferenciadas.

Las funciones y vacíos que fue llenando la religión condicionaron transformaciones en las características de las membresías de las iglesias y organizaciones religiosas. Antes de los noventa, los estudios sobre iglesias cristianas apuntaban una mayoría de adeptos de edades avanzadas, jubilados y amas de casa. En los noventa, la mayoría de los miembros eran trabajadores, con un porcentaje elevado de jóvenes y niños. Eso se traducía en conflictos generacionales, nuevas ideas sobre lo religioso y nuevas formas de concebir la fe.

Desde lo institucional religioso la crisis condicionó nuevos discursos y representaciones sociales. En este contexto, vinculados al replanteamiento

¹¹ Se basó en técnicas de asociación libre y otras de corte psicológico aplicadas por Maricela Perera en sus indagaciones sobre la vida cotidiana del cubano.

de la identidad, concurren, desde los espacios religiosos, nuevas categorías para reconstruir lo cubano y entender el compromiso con lo nacional [Perera, 2008]. Emergen discursos sobre la autenticidad de las prácticas religiosas, la conservación de lo tradicional y sobre las raíces e historia de los grupos religiosos. En las religiones de origen africano cobran vida corrientes africanistas que reclaman un mayor apego a África y a su legado en contraposición a otras que enarbolan la cubanidad de las mismas como síntesis de procesos de transculturación. La iglesia católica, por su lado, en una primera etapa refuerza su discurso sobre nuestras raíces españolas y la necesidad de una reconciliación nacional en la que los emigrados estaban llamados a tener un papel crucial en las soluciones a adoptar.

Al mismo tiempo sobresalen discursos en los que la cubanidad está indisolublemente ligada a la implementación de proyectos sociales, lo cual se concreta en la diseminación de acciones formativas y de desarrollo a nivel comunitario de actores religiosos, incluso conectadas con estrategias de desarrollo local que se priorizaron en las políticas sociales. Algunas iglesias, incluso, se sintieron llamadas a “cubanizar” experiencias como las de las Comunidades Eclesiales de Base en busca de un mayor acercamiento a la población. En este sentido priorizaron en los cultos el intercambio de experiencias acerca de cómo se había vivido la realidad durante la semana y lo que había acontecido en la familia y entorno, y se recurrió a la interpretación de la lectura bíblica desde los problemas más acuciantes de los miembros tratándose de encontrar respuestas solidarias.¹²

Paradójicamente, para otros grupos religiosos el sentimiento de cubanía pasaba por el de la crítica a las instituciones sociales y no descartaban la intervención de actores extranjeros para propiciar un cambio. En sentido general, la Cuba de los noventa conllevó a la redefinición de las agendas de los grupos religiosos, desencadenando lo mismo integraciones solidarias como desmembramientos al interior de éstos.

El discurso religioso tradicional empezó a dar señales de agotamiento y frente a él se presenta un nuevo “discurso de cambio”. Suele expresarse que “ya no es Dios quien cambia, somos nosotros los que debemos cambiar, ya no estamos ante un discurso sólo desde el más allá”, “ahora somos nosotros los protagonistas del cambio”. Este modo de pensar se abre camino tanto en iglesias tradicionales como en nuevas por resultar más atractivo a las

¹² Puede consultarse la intervención de Raúl Suarez (director del Centro Martin Luther King y pastor de la iglesia bautista Ebenezer en Marianao, ciudad de La Habana) en el debate “¿Creer en qué? Problemas de la conciencia religiosa y sus manifestaciones”, organizado por la Revista Temas el 26 de septiembre de 2002 en el Centro Cultural Cinematográfico.

personas que pueden verse reflejadas con sus problemas y vicisitudes diarias. "Se proporciona así desde lo religioso supuestas certezas, soluciones rápidas, salidas "religiosas", especie de vía que, si bien no lleva a todos a una ascensión social, facilita, al menos, aparentemente, la recuperación de afectos" [Colectivo de Autores DESR, 2009:23].

Ante la búsqueda de opciones en lo familiar y personal para sobreponerse a las nuevas circunstancias socioeconómicas y la validación de alternativas contrapuestas a valores formados durante años, sobreviene, simultáneamente, la necesidad de encontrar referentes éticos. No alejado de esta demanda, se extienden en sectores de la población representaciones sociales que equiparaban moralidad y religión, particularmente cristiana. En consecuencia, no pocas organizaciones religiosas redefinieron el rol a desempeñar en la sociedad a partir del supuesto deber de rescatar los valores, como "antídotos contra la decadencia moral".

Conjuntamente, la preocupación por lo que acontecía se tradujo en pronunciamientos públicos de actores religiosos sobre el modo en que se ejercía el poder político y económico. La prédica desbordó lo meramente religioso para adentrarse en las problemáticas sociales.¹³ En este mismo sentido, algunas agrupaciones se hicieron portadoras de conflictos raciales y sociales, mientras otras, se sintieron llamadas a cubrir todos los vacíos y carencias de la sociedad. Equívocamente, la impronta de ayudar a la población en sus necesidades sirvió de sostén a un tipo de evangelización donde lo material adquirió gran connotación. Aparecen entremezclados la entrega de artículos de primera necesidad, labor proselitista y prédica religiosa.¹⁴

Simultáneamente, con la aparición de un proceso de fortalecimiento institucional religioso¹⁵ donde las agrupaciones religiosas ganan espa-

¹³ Sirven de ejemplo el documento de la Declaración Permanente de la Conferencia de Obispos de Cuba [1990], las cartas pastorales de los obispos en los noventa, particularmente la de 1993.

¹⁴ Popularmente se le nombró "evangelización del jabón y del aceite".

¹⁵ Vale señalar que este fortalecimiento institucional se mantiene con independencia de que ya en la segunda mitad de los años noventa los incrementos de fieles no se muestran como en el primer quinquenio del decenio. Uno de sus indicadores es el aumento paulatino de líderes. En la iglesia católica, por ejemplo, los sacerdotes diocesanos crecieron de 169 a 200 entre 2001 y 2007, los sacerdotes religiosos de 134 a 145, los diáconos permanentes de 52 a 60 y los misioneros de 520 a 1800. El número de pastores a finales de los años noventa era de 1100, mientras que la década anterior finalizó con 787 aproximadamente.

Otro de los indicadores a nivel organizativo es la capacidad de incidencia mayor de los grupos religiosos en la población, apoyándose en la diseminación por medio de estructuras más dinámicas y pequeñas que ofrecen mayor incorporación a las problemáticas comunitarias y locales (casas de oración, casas culto, células, casas de misión, entre otras).

cio en la sociedad civil y otras no institucionalizadas, hasta el momento, muestran una tendencia en esta dirección (por ejemplo las religiones de origen africano)¹⁶ en busca de un mayor reconocimiento, se expanden religiones y prácticas poco conocidas o no propias del cuadro religioso cubano, hasta ese entonces favorecidas por la diversificación en las relaciones comerciales y el mayor flujo de informaciones, ideas y culturas. Así se abren camino religiones como el islam y la iglesia ortodoxa, espiritualidades basadas en filosofías orientales como el reiki y el budismo y manifestaciones religiosas de poblaciones autóctonas latinoamericanas como la de los mayas o de grupos indígenas de Brasil, entre otras. Se da paso a nuevos pluralismos con prácticas procedentes de otros territorios como el martinismo, kryon, energéticas y de sanación, se incorporan a religiones establecidas elementos novedosos y se apunta a una mayor transnacionalización de lo religioso.

Estos y otras transformaciones muestran una sociedad en constante cambio y una cultura abierta a transfiguraciones, capaz de asimilar los nuevos retos sociales, las nuevas hibridaciones y otorgarles un sello de cubanía.

PENETRAR EN LA VIDA DE LOS CREYENTES

En la pasada década, el Departamento de Estudios Sociorreligiosos del Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas, como resultado de las investigaciones realizadas, estableció tres niveles de religiosidad en el país que agruparon a las personas según el modo de elaborar sus ideas religiosas, de lo más simple a lo más complejo [Colectivo de Autores, 1993].¹⁷

El primero de estos niveles abarca las creencias no personificadas, espontáneas, asistemáticas, informales, alejadas de doctrinas o teorizaciones sobre la idea de lo sobrenatural y que se manifiestan con independencia de grupos e instituciones religiosas; el segundo, similar al primero, incorpora además la personificación de las creencias en imágenes o deidades consideradas altamente milagrosas a las que se rinde tributo, se hacen peticiones o se cumplen promesas. Por último, un tercer nivel caracterizado por una mayor elaboración doctrinal y litúrgica de las ideas religiosas y mayoritariamente asociado a grupos o instituciones.

¹⁶ Las religiones de origen africano se desarrollaron sin una estructura centralizadora a través de grupos independientes que reproducen un funcionamiento familiar. Ya a inicios de los noventa se dan pasos para la creación de asociaciones y casas religiosas que integran a grupos determinados e intentan establecer directrices en una religión caracterizada por su diversidad.

¹⁷ Estos niveles continúan con vigencia, aunque el número de personas que agrupa puedan haber sufrido variaciones.

Las investigaciones mencionadas arrojaron una mayoritaria presencia en nuestra población de los dos primeros niveles. A inicio de los años noventa predominaban las personas con creencias religiosas, sin embargo, más del 70% de ellas no tenían un sentido de pertenencia a lo institucional. Dichos resultados apuntan a la extensión y características del cuadro religioso, mas no son transferibles a los análisis sobre la significación de la religión para los creyentes. Sería erróneo hacer coincidir los niveles expuestos con una menor o mayor significación, importancia o sentido de las creencias y prácticas religiosas.

Trabajos posteriores al ahondar en la incidencia de lo religioso en la concepción del mundo, constataron que, independientemente de pertenecer a un nivel u otro, la religión, al transmitir esquemas de conocimientos e incidir sobre sentimientos y emociones en interacción con el contexto social, conforma características sociopsicológicas, formas de asimilación e interpretación de símbolos y significados diferenciados entre las personas [Torres *et al.*, 1990; Pérez y Perera, 1998].

Específicamente, la evaluación del sentido que produce lo denominado sobrenatural y su presencia, más o menos reiterada, cohesionada y elaborada, su contribución a la orientación de las personas, en áreas fundamentales y no fundamentales, en actividades priorizadas y menos priorizadas, más estables o más inmediatas en el tiempo, presentes y futuras, fueron criterios fundamentales a partir de los cuales, en un análisis cualitativo, se conformaron diferentes grupos de personas.¹⁸

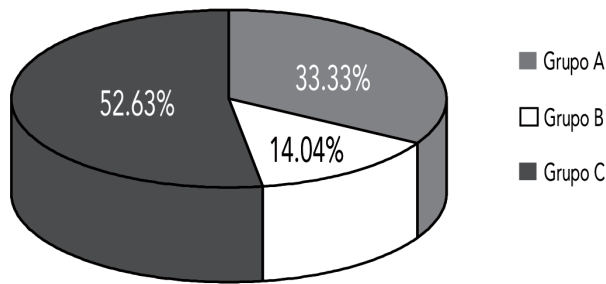
En un primer grupo A, lo religioso se manifiesta como un mecanismo de estructuración y articulación interna inmerso en el logro de objetivos y metas principales, presentes y futuras, mientras en un segundo grupo B esta referencia, aunque personalmente elaborada, se articula o no a las áreas priorizadas o su forma de hacerlo es ambigua e imprecisa, no siendo el eje de compulsión hacia sus metas de desarrollo. Finalmente, llegamos a un tercer grupo C, en el que lo religioso se caracteriza por su pobre ela-

¹⁸ La propuesta de clasificación se realizó a partir de un estudio con una muestra de creyentes de distintas expresiones religiosas (católicos, protestantes, practicantes de religiones de origen africano, espiritistas y creyentes no institucionalizados). Dicha muestra, aunque no fue representativa cuantitativamente, se basó en criterios cualitativos como la diferenciación por sexo, nivel de desarrollo de la zona de residencia, estatus social y raza. Esta clasificación no pretende ser única ni excluyente de otros análisis sobre la temática, sólo constituye un acercamiento susceptible de enriquecerse o modificarse. Nuestro objetivo es abordar la religión de modo multivariado y flexible, no cerrado a estructuras preconcebidas. No se intenta llegar a algo acabado, sino contribuir a entender un proceso en el que constantemente los signos o significados instituidos son reelaborados en función de condiciones históricas propias [Neves, 1997:22].

boración personal o por su asociación a aspectos focales y áreas no priorizadas.

Estos grupos no hablan de la regulación o no de lo religioso sobre el comportamiento del creyente, sino sobre la forma en que aparece articulando y armonizando su actividad en relación o no con el logro de las metas y objetivos priorizados.

Gráfica 1



Como se puede observar, predominaron los creyentes agrupados en el grupo C, lo cual no es casualidad. En nuestra opinión, este grupo refleja en mayor medida el modo de interpretar y sentir lo religioso de la población cubana. Todo indica que este grupo, de menor intensidad religiosa, era característico antes del proceso de reavivamiento religioso iniciado en los años noventa y continúa siéndolo en la actualidad. Es expresión de una de las formas de complejidad a las que habitualmente nos referimos al hablar del fenómeno religioso y muestra las formas diversas en que se transmite y se vive la religión por sus fieles.

El grupo C no excluye la regulación de lo religioso en la vida de las personas. En él la regulación se manifiesta con otras características, digamos de fragmentación, instrumentalización, etc., y que no pretendemos unificar bajo un único criterio por parecernos ficticio y ajeno a la realidad. La religión, interpretada como seguridad, confianza y apoyo, también en estos sujetos se encuentra inspirando, construyendo, creando escenarios de acción, precisando evaluaciones sobre la vida y la realidad, delimitando aspectos y priorizando otros.

Contrario a lo que algunos piensan, las personas incluidas en el grupo A, no constituyen casos aislados en nuestro contexto nacional. El 33.33% de los creyentes constatados debido a limitaciones muestrales no puede trans-

ferirse a la población cubana, pero sin dudas, lo más relevante no es analizar su representación porcentual, sino valorar su presencia nada despreciable.

Con la revitalización religiosa creemos que se ha dado un importante movimiento de personas con una menor intensidad religiosa hacia niveles de mayor magnitud e incidencia de lo religioso. La experiencia investigativa conduce a pensar en el aumento del grupo A respecto a años anteriores. Esta dinámica constituye uno de los principales indicadores de los cambios en la significación de la religión. Los incrementos globales no pueden hacer ignorar la fuerza adquirida por las creencias y prácticas en la espiritualidad y sus innumerables matices.

Todo conduce a pensar, en comparación con las décadas de los años sesenta, setenta, ochenta y noventa, en cierto debilitamiento de las posiciones laicas y un fortalecimiento de las religiosas beneficiadas por la intensidad de la relación creyente-fe, la significación social y personal, entre otros elementos. Como fue mencionado, algunas referenciales laicas positivas han perdido o variado su sentido, mientras creencias y pertenencia religiosa son mejor valoradas.

El hecho de que existan gradaciones en cuanto a la significación que tiene lo religioso nos permite negar la idea de su uniformidad y que ellas no sean directamente proporcionales a los niveles de estructuración religiosa, niega la idea de la uniformidad de lo religioso en los creyentes organizados e institucionalizados y confirma la no relación automática, que ocasionalmente intenta ser establecida, entre los mayores niveles de organización religiosa y los mayores niveles de articulación de lo religioso en la vida de los creyentes.

Con los tres grupos establecidos anteriormente (A, B, C) confluyen características sociopsicológicas que resaltan no tanto por el alcance cuantitativo, sino por los caminos abiertos a análisis sugerentes y los retos planteados.

Puede inferirse el peso que tiene la edad y el tiempo de práctica religiosa en la articulación y regulación de lo religioso. Todo hace suponer que con los años de práctica religiosa hay una tendencia a aumentar el papel de la religión en la vida y a otorgarle un sentido un poco más espiritual a creencias y prácticas. Por otra parte, a medida que avanza la edad y, especialmente, al arribar a la adultez y vejez, junto a todos los cambios físicos ocurren transformaciones en rasgos de la personalidad, modo de asumir la realidad y en las relaciones sociales, las cuales, al parecer, son beneficiosas para una mayor incorporación de lo "sobrenatural" al pensar y actuar de los creyentes. En estas relaciones no debe obviarse la problemática de la muerte, central para las distintas expresiones religiosas estudiadas, e incluida dentro de las preocupaciones por la salud predominantes en la

población de más de 61 años que, de hecho, constituye un elemento más a considerar para un mayor acercamiento a lo religioso.

De ser estos criterios más que inferencias se podría considerar hipotéticamente, atendiendo a la mayoritaria población juvenil creyente y dado el envejecimiento gradual de la población cubana, la existencia de mejores condiciones para un incremento paulatino de los grupos definidos como A y B, y por tanto un mayor número de creyentes con una incorporación relevante de la religión a sus proyectos de vida.

El grupo en que lo religioso está armonizando más integral y establemente las vidas de los creyentes, coincidió con ser el de mayor insatisfacción en lo social, laboral y escolar, en cambio, muestra mayor satisfacción en el ámbito familiar y de amistades (vinculadas en alguna medida a valores o espacios religiosos), donde se suele decir se encuentra refugio y se suplen carencias, vacíos y frustraciones. Por el contrario, el grupo C refirió una elevada autorrealización en áreas sociales y menores índices de insatisfacción en sentido general. Sin intenciones de caer en posiciones reduccionistas, las coincidencias encontradas reflejan el espacio ocupado por la religión en la búsqueda de alternativas para enfrentar la dinámica del país, nada desvinculada de la estrecha relación constatada entre la interpretación de lo denominado sobrenatural y la situación social.

Con independencia de la pertenencia a uno u otro grupo, las relaciones personales se ubican entre las áreas a las que se le concede mayor importancia. En este sentido, las instituciones y organizaciones religiosas, fortalecidas en los últimos años, se interpretan como espacios cada vez más recurridos por la posibilidad de relaciones y comunicación desde valores e identidad religiosos comunes.

No obstante, el fortalecimiento de la presencia religiosa y el uso de referenciales asociados a la idea de lo sobrenatural en la identidad de los creyentes, no se acompañan de una visión integradora. La identificación con un grupo u organización religiosa se construye en la autoafirmación a partir de negar, rechazar o ignorar la legitimidad de otros, lo que puede introducir limitaciones para la extensión del ecumenismo y macroecumenismo en Cuba.

En general, las personas muestran en distintos estudios una orientación preferencial hacia lo personal. El interés comienza por el individuo y va hacia el individuo, la sociedad se pone en función de esos objetivos. Inclusive la orientación al trabajo y a la superación profesional, aún cuando pudieron ser valorizados por su constructividad para el hombre, se expresaron en torno a la remuneración y ganancias propias y familiares.

Específicamente esta orientación hacia lo personal es mucho más enfática en los jóvenes, quienes conciben en mayor medida sus máximas preocu-

paciones en el pequeño mundo de relaciones económicas e interpersonales con las que interactúan. Lo “sobrenatural” se sitúa para ellos, más que para otros grupos etéreos, como un recurso de salvación individual.

En 1990, en una de las investigaciones sobre la incidencia de lo religioso en la concepción del mundo [Torres *et al.*, 1990], la clasificación de los sujetos según los niveles de elaboración de las ideas religiosas demostraba la mayor asociación de profesionales, estudiantes, niveles educacionales superiores y mayor satisfacción ante la vida con los grupos ausentes de representaciones religiosas, contrario a lo que se presentaba en los de mayor religiosidad. Ahora esta relación se enfatiza entre los de menor articulación y menor tiempo de práctica religiosa, mientras las mayores insatisfacciones y menores autorrealizaciones aparecen en los niveles de más alta articulación. Se trata de relaciones similares en clasificaciones y años diferentes que corroboran la relación de correspondencia entre religiosidad y carencias, lo religioso complementando y sustituyendo necesidades, produciendo o reforzando nuevos sentidos de vida.

ALGUNAS IDEAS FINALES

Creencias y prácticas religiosas se adaptan a la vida cotidiana, a los problemas, a las insatisfacciones, a las necesidades y pueden servir de referencial ante lo que parece desvanecerse. Lo religioso, sin embargo, no se caracteriza necesariamente por el pragmatismo. Cada vez más las investigaciones apuntan que tras ese supuesto “uso de la religión” se puede esconder una profunda espiritualidad mediada por lo sobrenatural, no reductible sólo a la solución de problemas.

Distintos estudios del Departamento de Estudios Sociorreligiosos revelan el camino religioso como guía para muchos en la búsqueda de la tranquilidad espiritual, alivio y paz. La religión puede ser un “medio” pero su lugar en la espiritualidad del cubano no es nada despreciable, aún en las prácticas supuestamente más “utilitarias”.

La estereotipada frase de que “el cubano se acuerda de Santa Bárbara cuando truena” no minimiza la posible regulación de la religión. Lo religioso regulando la vida, incluso en su nivel más alto, no es un ejemplo aislado en el contorno nacional.

Cambio, modelo, resistir, esperanzas, utopías y amor constituyen, como se ha visto, parte del contenido de lo denominado sobrenatural y son expresión del día a día de los cubanos. El sentido que produce la religión está mayormente asociado a un caminar lleno de obstáculos, lucha, espera y confianza en cambios. La religiosidad en su contextualización se traduce

en respuestas, compensación, posibilidad de soñar con un mejoramiento, búsqueda de solución a problemas, apoyo, motivación y espacio.

La sensación de inseguridad e incertidumbre que sobrevino en los noventa y la agudización de la crisis mundial, inciden en una subjetividad que requiere de una fe asumida diferente, que aporte sentido lógico y congruente a nuestro existir ante la pérdida de importancia del pasado como fundamento seguro para las posibilidades de la vida, un presente frecuentemente fuera de nuestros dominios y razones suficientes para temer por un futuro con sorpresas desagradables o no del todo deseado.

La fe que se abre camino en Cuba no está alejada de las necesidades del cubano hoy y del modo en que percibe y enfrenta las adversidades económicas. La misma está estrechamente ligada con lo cotidiano, toca los problemas principales de sus seguidores y apela a una vida placentera no sólo en un mundo *pos mortem* sino en el presente terrenal. Expresa, así, las necesidades de una masa de creyentes que al parecer no están muy atraídos por la vida sacrificial ni por la moral cristiana tradicional, sino por sujeciones a redes sociales que los protejan y les den sentido distinto a sus existencias desde la cotidianidad.

El fenómeno sociocultural de la exclusión y las desigualdades se acompaña de la búsqueda de nuevas relaciones sociales en el micromedio y ahí el aspecto afectivo congregacional es relevante. La vulnerabilidad económica lleva a la búsqueda de otro equilibrio y lo religioso activa sus funciones en este sentido.

Lo religioso como parte constitutiva de lo real adquiere significación modificativa para el sujeto no como individualidad religiosa descontextualizada. Más que reafirmar una individualidad, introduce particularidades al modo de pensar y actuar del sujeto en sociedad, lo condiciona como actor social y tiene significación para él a partir de su entorno.

Las huellas de la crisis iniciada en los años noventa en el ámbito de la religión deben analizarse más allá de lo formal y aparente de pertenecer o no a una organización o institución religiosa, de que aumente o disminuya la asistencia a festividades religiosas, del uso mayor o menor de atributos religiosos, del mayor o menor recurrir a servicios en esta esfera. El "periodo especial" ha erosionado en la subjetividad, y aunque mejoren las condiciones, los cambios en la mentalidad de los creyentes van a perdurar.

Se ha detenido el ritmo de incremento acelerado de la religión y puede pensarse en cierta estabilización, pero existen condiciones para una probable intensificación del papel movilizador de la religión. El espacio físico y afectivo (ganado en este contexto) se ha incorporado ya al por qué, para qué y cómo seguir viviendo.

BIBLIOGRAFÍA

Colectivo de Autores DESR

- 1993 *La conciencia religiosa. Características y formas de manifestarse en la sociedad cubana*, La Habana, DESR, Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas cips, (impresión ligera).
- 2009 *Nuevas modalidades religiosas*, Informe de Investigación, Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas, CIPS.

D'angelo, Ovidio

- 1993 *Planes y proyectos de vida en el desarrollo profesional de jóvenes trabajadores. Propuesta de un enfoque integrativo psico-social y de personalidad*, Tesis de Doctorado en Ciencias Psicológicas, CIPS.

Díaz, A. M, O. Pérez y M. Rodríguez

- 1994 "Religious Beliefs in Today's Cuban Society: Basic Characteristics According to the Level of Elaboration of the Concept of the Supernatural", en *Revista Social Compass*, vol. 41 (2), Lovaina- Londres, pp. 225-240.

Díaz, Martha et al.

- 1994 *Los jóvenes y el período especial*, Centro de Estudios de la Juventud, La Habana.

Domínguez, María Isabel y María Elena Ferrer

- 1993 *El impacto del período especial en los jóvenes*, La Habana, Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas, CIPS.

Durkheim, Émile

- 1989 *As formas elementares de vida religiosa (o sistema totêmico na Austrália)*, Traductor Joaquim Pereira Neto, São Paulo, Paulinas.

Ellacuría, Ignacio y Jon Sobrino

- 1991 *Mysterium liberationis*, Tomo II, Local (UCA): Editorial.

Espina, Mayra

- 2001 "Reajuste y movilidad social en Cuba", en *La Sociedad cubana. Retos y transformaciones*, La Habana, cips, Editorial Ciencias Sociales.
- 2008 *Política social en Cuba. Equidad y movilidad*, Working Paper Series, The Davis Rockefeller Center for Latin American Studies.

Espina et al.

- 2000 *Efectos sociales de las medidas del reajuste económico sobre la ciudad. Diagnóstico y perspectiva. Antecedentes para el estudio de la estructura socioclasista en Ciudad de La Habana*, La Habana, Resultado de Investigación, CIPS.
- 2003a "Reajuste Económico y Cambios Socioestructurales", en Menéndez Díaz, Manuel (comp.), *Los Cambios en las Estructuras Socioclasistas*, Colectivo de autores, La Habana, Colección Sociología, Editorial Ciencias Sociales.
- 2003b *Componente socioestructurales y distancias sociales en la ciudad*, Informe de Investigación, La Habana, Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas, CIPS.
- 2004 *Heterogenización y desigualdades en la ciudad. Diagnóstico y perspectivas*, La Habana, Resultado de Investigación, Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas, CIPS.
- 2008 *Equidad y movilidad social en Cuba. Impactos del reajuste estructural*, Informe de Investigación, Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas, CIPS.

Freud, Sigmund

1978 "O futuro de uma ilusão", en Salomão, Jayme, *Os Pensadores*, Traducción Durval Marcondes *et al.*, São Paulo, Abril Cultural.

González Rey, Fernando

1985 *Psicología de la personalidad*, La Habana, Ed. Pueblo y Educación.

1996 *Epistemología cualitativa y subjetividad*, Universidad de LaHabana, mimeo.

González Rey, Fernando y H. Valdés

1994 *Psicología Humanista. Actualidad y desarrollo*, La Habana, Ed. De Ciencias Sociales.

Hinkelammert, Franz

1999 El cautiverio de la utopía —las utopías conservadoras del capitalismo actual, el neoliberalismo y el espacio para alternativas en *Ensayos*, La Habana, Editorial Caminos.

Houtart, Francois

1989 *Religión y Modos de Producción Precapitalistas*, Madrid, Editorial Iepala.

2001 *Mercado y Religión*, San José de Costa Rica, Colección Economía y Teología Asociación Departamento Ecuménico de Investigaciones.

Maduro, Otto

1981 *Religião e luta de classes*, Vozes, Petrópolis.

Maldonado

1990 *Para comprender el catolicismo popular*, Estella España, Verbo Divino.

Martín, Consuelo et al.

1996 "La Vida Cotidiana en Cuba. Una mirada psicosocial", en *Revista Temas*, núm. 7, La Habana.

Martín, Jose L.

2003 "El reajuste de los 90 y sus consecuencias para el trabajo", en *La Sociedad cubana. Retos y transformaciones*, La Habana, cips, Editorial Ciencias Sociales.

Martín Posada L. et al.

1999 *Expresiones territoriales del proceso de reestratificación*, La Habana, Resultado de Investigación cips.

Marx, C.

1976 *El Capital*, en: Sobre la religión, La Habana, Ed. DOR.

Mesa Redonda

2002 "¿Creer en qué? Problemas de la conciencia religiosa y sus manifestaciones", *Revista Temas*, 26 de septiembre, Debate.

Neves, Wanda Maria Junqueira

1997 *As formas de significação como mediação da consciência: um estudo sobre o movimento da consciência de um grupo de professores*, Tesis de doctorado, Pontificia Universidad Católica de São Paulo.

Parker, Cristian

1996 *Religião popular e modernização capitalista. Outra lógica na América Latina*, Vozes, Petrópolis.

Perera, M. et al.

1997 "Una mirada psicosocial a la vida cotidiana cubana", *Revista Temas*, núm. 7.

Perera Pérez, Maricela

1997 *Crisis, reajuste y vida cotidiana*, Ponencia presentada al XXVI Congreso Iberoamericano de Psicología, São Paulo.

2004 *Subjetividad y religiosidad entre los cubanos. Apuntes para el debate*, Ponencia presentada al IV Encuentro Internacional de Estudios Sociorreligiosos, La Habana.

Pérez Cruz, Ofelia

1987 Informe sobre la devoción espontánea a la tumba de La Milagrosa, desr, Inédito.

Pérez, Ofelia y Perera, Ana Celia

1999 *La significación de la religión en el creyente*, Informe de investigación DESR, CIPS.

Pérez, O y A. C. Perera Pintado

1990 *Caracterización socio-política y psicológica de los jóvenes asistentes a la festividad de San Lázaro*, La Habana, DESR-CIPS, (inédito).

Pérez, O y A. C. Perera Pintado y A. M. Díaz

1996 *Devoción a San Lázaro y cambios sociales en Cuba. Su percepción en jóvenes*, La Habana, DESR-CIPS, (inédito).

Pérez, O., M. Rodríguez, y A. C. PERERA

1994 *Reflexiones teórico metodológicas en torno a la significación de la religión en el creyente individual*, La Habana, DESR-CIPS, (inédito).

Perera, Ana Celia

2008 "Redes transnacionales, representaciones sociales y discursos religiosos en Cuba", *América Latina y El Caribe: territorios religiosos y desafíos para el diálogo*, Argentina, Colección Grupos de Trabajo, CLACSO.

Ramírez Calzadilla, Jorge

1997 "La Religiosidad en Cuba a la luz de las consecuencias del llamado V Centenario", en *Los olvidados de la historia*, La Habana, Editorial Academia.

2001 "Intervención en la Mesa Redonda", *Cuba: Reanimación Religiosa en los '90*, III Encuentro Internacional de Estudios Sociorreligiosos, La Habana.

Ramírez Calzadilla et al.

2007 *Religión y cambio social. El campo religioso cubano en los '90*, La Habana, Editorial Ciencias Sociales.

Rojas, Ariel

1998 *Misterios de una ilusión*, Tesis de pregrado para la Licenciatura en Psicología, Facultad de Psicología, Universidad de La Habana.

Segundo, Juan Luis

1970 *Teología abierta para el laico adulto. Nuestra idea de Dios*, Buenos Aires, Ediciones Carlos Lohlé.

Torres, P. Teresa et al.

1990 *Incidencia de elementos religiosos en la concepción de mundo de jóvenes. Estudio de la influencia de la religión sobre la juventud*, La Habana, DESR, CIPS.

Üriz, María Jesús

1993 *Personalidad, socialización y comunicación. El pensamiento de George Herbert Mead*, Libertarias / Prodhufi.

Valle, Edênio

1998 *Psicología e experiência religiosa*, São Paulo, Ed. Loyola.

Vygotsky, Lev S.

1993 *Pensamento e linguagem*, São Paulo, Ed. Martins Fontes.

Weber, Max

1971 *Economía y Sociedad*, La Habana, Editorial Ciencias Sociales, Instituto Cubano del Libro.

Identidad, cultura y diversidad. Presencia japonesa en Minas de Matahambre, Provincia Pinar del Río, Cuba

Nelia María Paez Vives y
Omar Miranda Barbosa
Universidad de Pinar del Río

RESUMEN: *el presente artículo se centra en una investigación antropológica realizada en la comunidad de Minas de Matahambre, Pinar del Río, Cuba, este estudio está vinculado a un proyecto llamado Estrategia de Animación Cultural en Función de el Rescate de La Identidad Minera, en el cual analizamos un proceso de transculturación, formación, conservación y presencia de una familia japonesa en dicha comunidad con 96 años de trascendencia e influencia en la conformación de la cultura minera. Asentados en la parte más occidental de Cuba y ocupando un espacio en el que silenciosos y discretos han trasladado su cultura, costumbres, ritos, creencias y mitos orientales que han quedado impregnados dentro de la idiosincrasia del minero, de sus tradiciones, la cual ha aportado un legado de inestimable valor histórico y cultural que hace a la comunidad de Minas de Matahambre poseedora de un rico legado cultural diferente a otras, en un momento en que para los pueblos es tan importante el conocimiento de sus antecedentes socioculturales.*

Nuestro objetivo fundamental es dotar a las nuevas y futuras generaciones de mineros de un estudio de las diferentes etnias y culturas que componen nuestra comunidad, plantar en los jóvenes la semilla de la composición etnocultural minera y que no se pierda esa rica historia tan llena de matices que poseen todas las poblaciones donde se descubre la explotación de minas que hoy, al tener otros renglones económicos, va perdiendo esa belleza y el sentido de tradición de la minería, por generalidad, en los pueblos de formación minera existen grandes inmigraciones y emigraciones, la presencia foránea es características de estas comunidades, hoy ya no existe el desconocimiento de estas culturas y etnias que también son parte de nuestra historia. En Minas de Matahambre continuaremos investigando, encontraremos y rescataremos nuestra verdadera identidad.

ABSTRACT: *This article focuses on anthropological research conducted in Minas de Matahambre community Pinar del Rio (Cuba), this study is linked to a project called strategy for cultural activities in role of the rescue of mining identity, in which we discussed a process of acculturation, training, maintenance and presence of Japanese families in this community 96 years of significance and influence in shaping the mining culture, arrived in the westernmost part of Cuba to occupy a space in which quiet and unobtrusive have moved their culture, customs, rituals, beliefs and myths that have been impregnated East within the idiosyncrasies of their*

traditions mining which has provided a legacy of invaluable historical and cultural value that makes the community of Mines Matahambre possessing a rich cultural heritage different from others in a time when the peoples is so important the knowledge of their sociocultural background.

Our fundamental objective is to provide new and future generations of miners in a study of different ethnicities and cultures that make up our community, planting seeds in young people the ethnocultural composition of the mining and not to lose that rich history so full of nuances possessing all the different towns where they find the exploitation of the mines now have other economic branches is losing that sense of beauty and tradition of mining in general in the towns of large mining training, immigration and emigration are the characteristics of foreign presence is of these communities no longer exists ignorance of these cultures and ethnicities that are also part of our history. In Minas de Matahambre continue to investigate, found and rescued our true identity.

PALABRAS CLAVE: *etnia, etnoculturas, identidad, comunidad, ritos, inmigración, grupo.*

KEY WORDS: *Ethnicity, ethnoculture, identity, community, rites, immigration, group.*

INTRODUCCIÓN

Para la documentación de este trabajo se utilizaron, como base de investigación, las variadas etnias que han conformado la comunidad de Minas de Matambre y las siguientes definiciones:

- **Grupo étnico.** Es una población con un número de elementos suficientemente significativos para considerar que sus miembros tienen una afinidad en común como idioma, religión, costumbres, ocupación, clase, casta o una combinación de ellos.
- **Grupo etnocultural.** Existen distinciones que separan a los grupos étnicos y esto es fundamentalmente por su valor espiritual que está presente en las creencias, las tradiciones, las costumbres, la lengua, la música y la idiosincrasia de una sociedad que concreta su cultura en el quehacer cotidiano y revela una identidad regional.
- **Identidad.** Es el conjunto de valores, tradiciones, símbolos, creencias y modos de comportamiento que funcionan como elemento cohesionador dentro de un grupo social, y que actúan como sustrato para que los individuos que lo forman puedan cimentar su sentimiento de pertenencia. Mientras que la identidad cultural es todo aquello que legamos a nuestros antepasados y se transmite a otras generaciones.
- **Comunidad.** Es un grupo o conjunto de individuos, seres humanos o animales que comparten elementos en común tales como un idioma, costumbres, valores, tareas, visión del mundo, edad, ubicación geográfica (un barrio por ejemplo), estatus social, roles. Por lo general, en una

comunidad se crea una identidad común mediante la diferenciación de otros grupos o comunidades (generalmente por signos o acciones) que es compartida y elaborada entre sus integrantes y socializada después.

- **Inmigración.** Llegada a un país de personas extranjeras con el propósito de establecerse en él como residentes permanentes: la inmigración de norteafricanos en Europa es un fenómeno constante.
- **Nota:** A diferencia de la emigración, que supone un desplazamiento hasta cierto punto voluntario desde el propio país al extranjero, la inmigración suele ser obligada por causas sociales o políticas. Además, la primera considera la migración desde el punto de vista del origen y la segunda desde el punto de vista del destino.
- **Ritos.** Son acciones realizadas principalmente por su valor simbólico, es prescrita por una religión o por las tradiciones de una comunidad. El término "rito" proviene del latín ritus. Los rituales se realizan por diversas razones tales como la adoración de un dios (lo que correspondería un ritual religioso) o simplemente para denominar a una acción cotidiana que se repite desde hace mucho tiempo.

Las causas que han ayudado a formar las culturas de la humanidad, según Friedrich Ratzel y W. J. Me Gee, han estado muy ligadas al entorno geográfico en el desarrollo de la cultura de una comunidad, los sociólogos y antropólogos han realizado importantes estudios sobre la densidad de población y otros principios sociales que influyeron en la formación y crecimiento de una comunidad, así como su cultura.

En América Latina la tradición minera ha estado vinculada al crecimiento y desarrollo de las comunidades. El paisaje natural, las formaciones geológicas y las tecnologías constituyen el patrimonio cultural y natural de los asentamientos mineros.

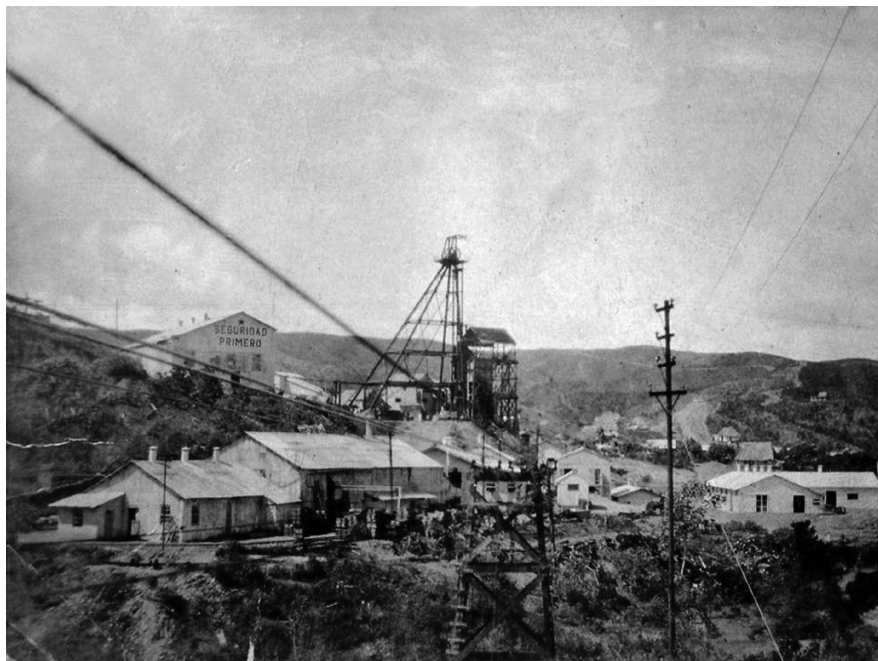
Como todas las actividades económicas, la minería en su desarrollo da origen a una serie de hechos culturales, migraciones, formación de asentamientos, etcétera.

El nombre de nuestro municipio tiene su origen con el descubrimiento de los yacimientos cupríferos en esta zona y su desarrollo está íntimamente condicionado a la evolución histórica de esa industria durante el siglo pasado con 85 años de explotación.

UN PATRIMONIO MINERO

Minas de Matahambre, poblado ubicado en la parte norte de la provincia de Pinar del Río, la más occidental de las provincias de la isla de Cuba, tiene

Figura 1
Minas de Matahambre-Década de los treinta



hoy más de 11,000 habitantes, lo que constituye casi un tercio de la población total del municipio que lleva su nombre. Allí, en un paraje montañoso donde se alza una extensión maderable no existe ni la simetría urbana ni la planicie que permita ver el horizonte a lo lejos; hasta hace poco tiempo se encontraba el yacimiento de cobre más importante de la parte occidental de Cuba y que se convirtió en una de las minas subterráneas más profundas de América Latina.

Una larga historia de trabajo en las profundidades de la tierra dio inicio en el año 1912, cuando un campesino encontró una piedra brillante en el faldeo de una elevación llamada Loma del viento.

Las muestras llegaron a manos del entonces alcalde de la ciudad de Pinar del Río, Alfredo Porta Rojas y de éste pasaron a manos de Manuel Luciano Díaz, alto personero del gobierno que las envió a un laboratorio estadounidense donde se determinó su alto contenido de cobre. Esto trajo como consecuencia que el 24 de febrero de 1913 se constituyera oficialmente la sociedad Porta y Díaz dedicada a la explotación de las minas en la fin-

ca San Cristóbal de Matahambre. Desde 1916 se implantó el beneficio con molinos que alcanzaron su máximo desarrollo tecnológico con la creación de una planta de tratamiento conocida como concentrador, cuyo funcionamiento tuvo lugar en 1918 y que recibió, al igual que la industria, modernizaciones paulatinas en las décadas de los veinte y el treinta. El concentrado de cobre de Matahambre fue reconocido por su calidad en el mercado internacional.

La profundidad que fue alcanzando la mina a través de los años significó también su crecimiento en la superficie. En la medida en que se tejía una red de galerías, pozos y contrapozos para la extracción del mineral, se incrementaban las viviendas y crecía el poblado en la difícil geografía de la superficie alrededor de las instalaciones industriales. De este modo, surgió el llamado Barrio Americano, por las características de su arquitectura, típicas de las granjas estadounidenses, y donde vivían los principales directores del emporio. Del otro lado apareció un barrio destinado a los obreros y empleados cubanos, conformado por un sistema de barracones (casas multifamiliares de madera y zinc) también propiedad de la compañía, dueña absoluta de los terrenos pertenecientes al coto minero.

En ningún caso se tuvo en cuenta un proyecto urbanístico, pues se construía donde la loma o el faldeo lo permitiera. Con esta misma suerte surgieron las calles del poblado, sin líneas rectas, con subidas y bajadas que dan hoy un carácter pintoresco especial y nos definen como un poblado diferente al resto de los existentes en la provincia y el país.

Al principio, la población de Minas de Matahambre era muy diversa. Desde que se descubrió el yacimiento minero en 1912, sus primeros propietarios se enfrentaron a la falta de profesionales y personal capacitado para realizar el laboreo minero. Este problema encontró solución cuando se contrataron los seis primeros obreros de origen español, que establecieron un campamento rudimentario en el lugar donde se encontraron las primeras muestras del mineral, y fueron los encargados de encontrar la primera veta de cobre y construir el primer túnel o socavón de donde se extrae el mineral.

A partir de 1913 comenzó la afluencia de personal de diferentes nacionalidades, ocupando lugares preeminentes los capataces e ingenieros norteamericanos, que acompañados de rusos, polacos, chinos, japoneses y españoles intentaron buscar fortuna en las entrañas de la tierra apoyados en experiencias anteriores en su país de origen.

Con el transcurso de los años los campesinos y pobladores de la zona fueron adquiriendo habilidades en el laboreo minero y se conformó, entonces, una población que asumió una identidad cultural minera —que perdu-

Figura 2
Casas multifamiliares llamadas Barracones



Figura 3
Minas de Matahambre. Primeras construcciones



ra hasta nuestros días— representada en particulares hábitos, costumbres y formas de comunicación en la que han intervenido todas sus etnias conformando la identidad que hoy se deteriora.

CLUB CUBANO, LUGAR DE ESPARCIMIENTO DE LOS TRABAJADORES Y DIRECTIVOS DEL EMPORIO, AL FONDO EL CONCENTRADOR

El fenómeno etnocultural en la comunidad Minas de Matahambre se ha desarrollado sobre la base de la combinación de varias culturas, el entrecruzamiento de varias etnias a partir de una conexión histórica desde la apertura, así como la explotación del coto minero.

Alemanes, checoslovacos, chinos, japoneses, españoles y norteamericanos, por motivos de inmigración o intereses económicos, llegaron a nuestra zona. Hoy nuestra comunidad la integran descendientes de aquellos que trabajaron en las obras de laboreo minero, la manufactura, servicios, etc., y que fueron legando sus costumbres para la formación y desarrollo sociocultural de la actual comunidad de Minas de Matahambre.

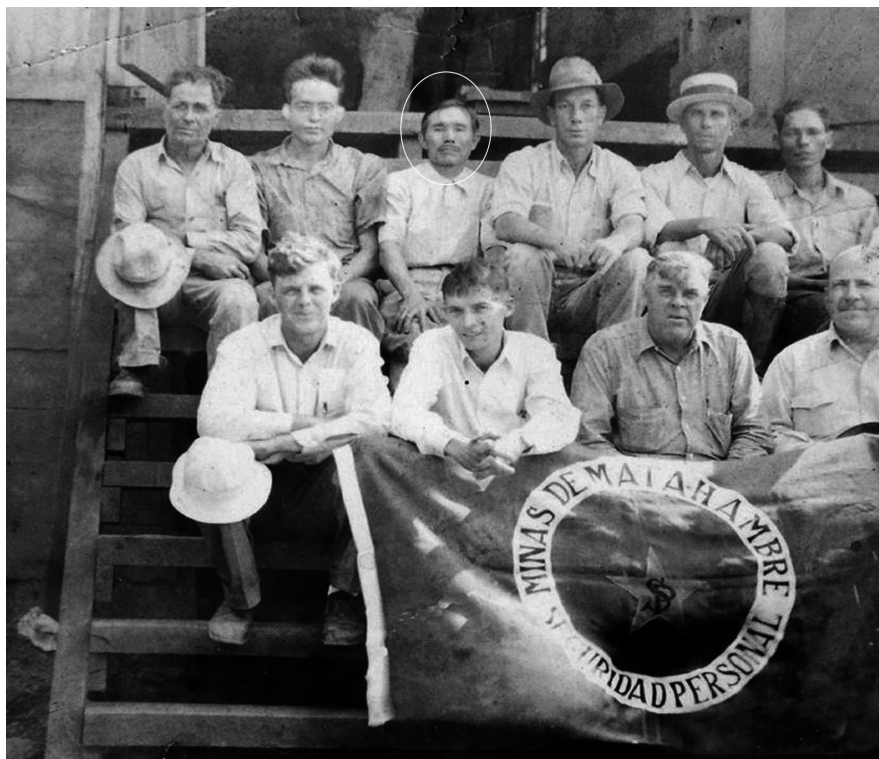
Silenciosos, dispersos y asimilados, como un ajiaco cultural mezclado en una gran cazuela nacional de españoles, africanos y chinos, también producto de la transculturación, los japoneses cumplen 101 años en Cuba con una presencia discreta, que además de traer las artes marciales y sus ceremonias danzarias de vistosos coloridos, dejaron algunas huellas en el arte culinario, la agricultura y la pesca entre otras labores.

Colaboradores del Centro de Estudios de Asia y Oceanía (CEAO) determinaron, por un registro migratorio del diario *La Marina*, que el 9 de septiembre de 1898 llegó a Cuba el primer japonés con planes de establecerse en la isla para fomentar una comunidad que llegó a acoger alrededor de mil inmigrantes nipones. Según la investigación de José Ramón Cabrera y Carlos Miguel Roque, el japonés Y. Osuna llegó en esa fecha a La Habana a bordo del vapor Orizawa, proveniente de Veracruz, México. Otros japoneses siguieron a Osuna como parte de un fenómeno migratorio que se produjo en Japón tras la restauración Meiji, con particular fuerza hacia América, y dentro de esta a México, Brasil, Perú y Argentina.

La emigración japonesa a Cuba, que llegó a sumar unos centenares de personas, estaba compuesta básicamente por hombres que formaron familia con cubanas y se adaptaron a las dietas locales ya que muchos ingredientes de la cocina japonesa eran imposibles de conseguir en la isla. Esa asimilación estuvo también agudizada por la dispersión de los inmigrantes que salvo excepciones llegaron a 13 de las 14 provincias actuales de Cuba, no obstante se registraron algunos intentos de agrupamiento. Después de

Figura 4

Presencia foránea en el coto minero de Matahambre, entre ellos Takizo



1914, Kogawa Fujishiro formó una Asociación de Productores en tierras del central azucarero “Constancia”, en la actual provincia de Cienfuegos, y en 1920 varios inmigrantes integraron otra agrupación para cultivar la tierra también en dicha provincia, mientras que otro grupo se dirigió a Isla de Pinos, una ínsula poco fértil al sur de La Habana.

Actualmente, a esa pequeña porción de tierra perteneciente al territorio cubano se le llama Isla de la Juventud, y en ella los japoneses formaron las primeras cooperativas de producción agrícola de que se tenga noticia en Cuba, siendo estos quienes introdujeron el uso del abono químico.

La creciente comunidad japonesa tuvo, sin embargo, sus peores años en la etapa de la Segunda Guerra Mundial, cuando la emigración nipona fue paralizada y los radicados en Cuba fueron detenidos en campos de concentración en La Isla de Pinos y en La Habana. Según las investigaciones, el fin de la guerra y de la concentración no terminó con las tensiones con

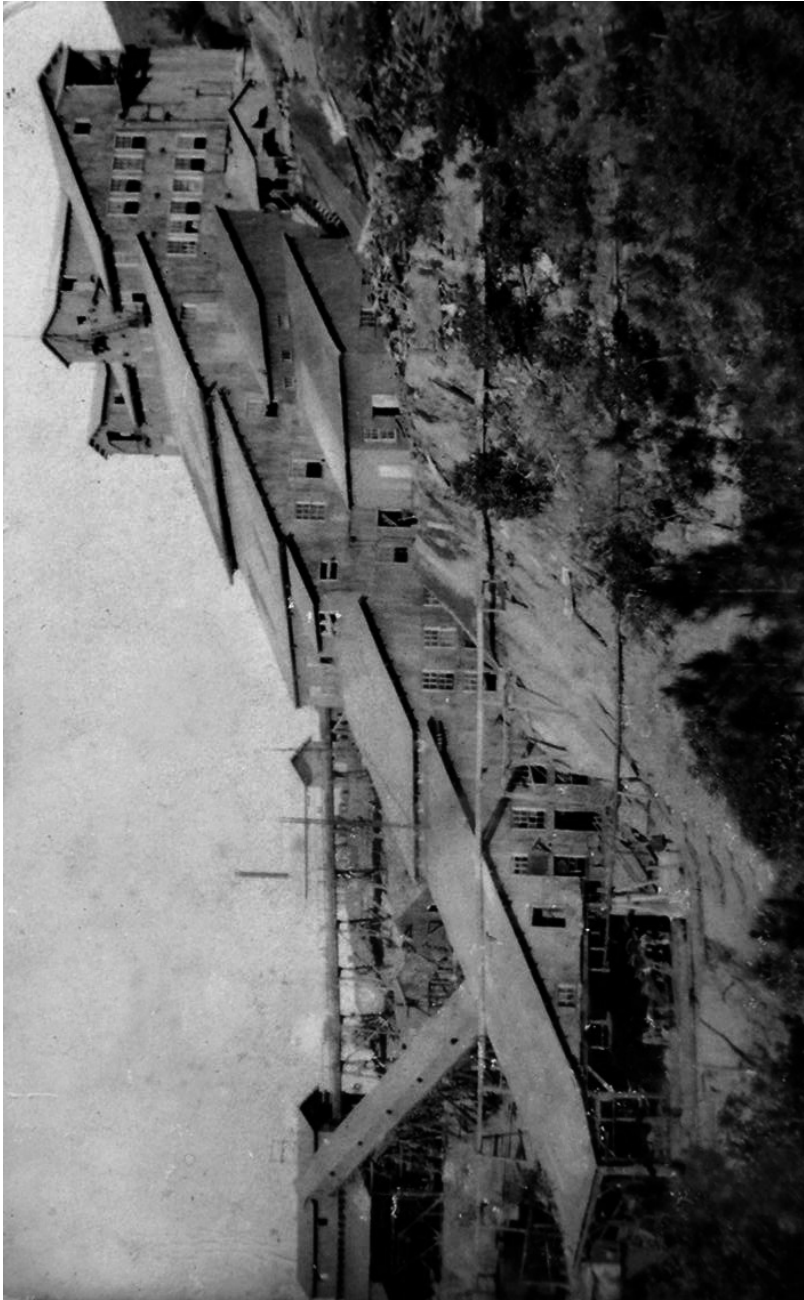
Japón que recién llegaron a su fin en 1959, cuando la revolución de Fidel Castro llegó al poder y normalizó las relaciones con Tokio y se restauró la emigración, aunque en menor medida. Fue en esa época que se estableció la cooperación pesquera entre los dos países y llegaron nuevos inmigrantes nipones, aunque a ritmo lento. La actual colonia japonesa en Cuba es de poco más de mil personas, según un censo de la Asociación de la Colonia Japonesa en Cuba que dirige el empresario Francisco Miyasaka, un cubano descendiente de japoneses o un japonés de segunda generación. De esas personas, sólo 25 son de primera generación, es decir, inmigrantes, 15 de los cuales llegaron antes de 1959 y tienen entre 85 y 95 años de edad. Otros cinco se establecieron en la isla después del triunfo de la revolución. Aunque el asentamiento japonés más conocido es el de la Isla de Pinos, y el de mayor popularidad es la del agricultor Mosaku Harada y su familia (12 hijos, 20 nietos y bisnietos, en total 46 miembros), La Habana es “plaza fuerte de los japoneses en Cuba”, con 221 personas, 22.6% de la comunidad nipona. Además del agricultor Harada, el otro japonés que alcanzó popularidad en Cuba fue el horticultor Kenji Takeuchi, quien por encargo desarrolló el Orquideario de Soroa en la provincia de Pinar del Río (oeste), donde cultivó más de 700 especies de estas plantas.

En Minas de Matahambre la presencia de los asiáticos data de 1913. Con la apertura de la mina y las obras de laboreo minero, llegó a nuestro territorio el japonés Takizo Uratsuka Uratsuka. Según datos históricos de esta provincia, puede ser el primer descendiente japonés que llegó al occidente cubano, luego de arribar a La Habana procedente de Panamá en un buque pesquero como cocinero. Sin ningún conocimiento del oficio, fue el carpintero que fabricó, de forma manual, el primer concentrador para la naciente mina de cobre: este concentrador se convirtió en patrimonio industrial por su inestimable valor histórico.

Takizo fue un hombre respetado por su laboriosidad y persistencia en cualquier trabajo., Por su férrea disciplina en el cumplimiento de cualquier actividad, y además por su discreción, recibió una remuneración y regresó a Japón. Al regresar a su país habló sobre las posibilidades que se tenían en Cuba de hacer fortuna, así como del lugar donde vivía, las características pintorescas de la zona de Minas de Matahambre, las montañas y la vegetación poblada mayormente por coníferas, las posibilidades de desarrollarse como carpintero por la foresta y el tipo de madera existente.

En 1926, Takizo construyó una casa de madera con el fin de establecerse —como es *característico* en las zonas mineras— por poco tiempo. Su típica arquitectura japonesa de techos bajos cubiertos de tejas y los populares re-

Figura 5
Concentrador fabricado manualmente por Takizo Uratsuka Uratsuka



fugios subterráneos para protegerse de los conocidos tifones orientales le sirvió para protegerse de los ciclones tropicales.

La casa estaba pegada a una ladera que incrustaron de rocas para evitar la erosión de ésta hacia la vivienda; estaba rodeada de disímiles plantas ornamentales, medicinales, aromáticas, etc., que sirven para decorar horcones y recibidores, condimentar algún manjar o preparar una deliciosa infusión para brindar a los visitantes.

En la actualidad, rodeada por las casas de dos de los hijos de Masae y Takizo, dicha construcción se confunde hoy entre la vegetación recostada al tiempo, conservándose aún a pesar de su mala edificación pero que sus descendientes actuales no han querido modificar por su alto valor sentimental.

Figura 6

Casa de Takizo y Masae construida en 1926



En esta casa nacieron los primeros descendientes de los Uratsuka, mientras Takizo se mantenía trabajando en el coto minero donde llegó a ser el jefe de la brigada de mantenimiento y construcción.

Figura 7



De izquierda a derecha Masae, Pedro, Sulima, Adelina, Sotero, Takizo y dos oficiales de un vapor de la marina japonesa en Cuba

Del matrimonio japonés nacieron seis hijos, 10 nietos y cinco bisnietos.
Hijos de Takizo y Masae:

- Sotero Uratsuka Uratsuka nació el 22 de abril de 1926 y falleció a la edad de 82 de edad en 2008.
- Pedro Nolasco Uratsuka Uratsuka nació el 31 de enero de 1928, actualmente tiene 81 años.
- Sulima Uratsuka Uratsuka nació el 3 de julio de 1930, actualmente tiene 79 años.
- Adelina Uratsuka Uratsuka nació el 14 de julio de 1933, actualmente tiene 76 años.
- Lidia Uratsuka Uratsuka nació el 3 de agosto 1937, actualmente tiene 72 años.
- Nilo Uratsuka Uratsuka nació el 19 de septiembre de 1939, actualmente tiene 70 años.

Hijos y nietos de Adelina Uratsuka Uratsuka:

- Martha Rosa Rodríguez Uratsuka, especialista en Oceanografía (hija)
- Carlos Alejandro Méndez Rodríguez (nieto)

Hijos y nietos de Sotero Uratsuka Uratsuka:

- Katira Uratsuka González (hija)
- Carmen Maira Pérez Uratsuka (nieta)
- Carlos Pérez Uratsuka (nieto)
- Masae Uratsuka González reside actualmente en Estados Unidos (hija)

Hijos y nietos de Sulima Uratsuka Uratsuka

- Surima Margarita González Uratsuka, especialista en geodesia y cartografía y MsC en educación, actualmente reside en Las Vegas (hija)
- Daniel Rodríguez Uratsuka (nieto)
- Andy Jony Rodríguez Uratsuka (nieto)
- José Rubén González Uratsuka, graduado como piloto de aviación en Moscú
- Gabriela Gonzáles Díaz Uratsuka (nieta)
- Claudia González Díaz Uratsuka (nieta)
- Cynthia González Díaz Uratsuka (nieta)

Hijos y nietos de Pedro Nolasco Uratsuka Uratsuka:

- Juan Alejandro Uratzuka Morejón (hijo)
- Yuliet Uratzuca Olmachea (nieta)

Hijos y nietos de Nilo Uratsuka Uratsuka

- Nilo Uratsuka Carrasco, licenciado en inglés, actualmente trabaja en la empresa de servicio y aseguramiento logístico en la Organización Básica Eléctrica (OBE) provincial (hijo)
- Yaumelis Uratsuka Hernández (nieta)
- Hirochi Uratsuka Sánchez (nieto)

Hijos de Lidia Uratsuka Uratsuka:

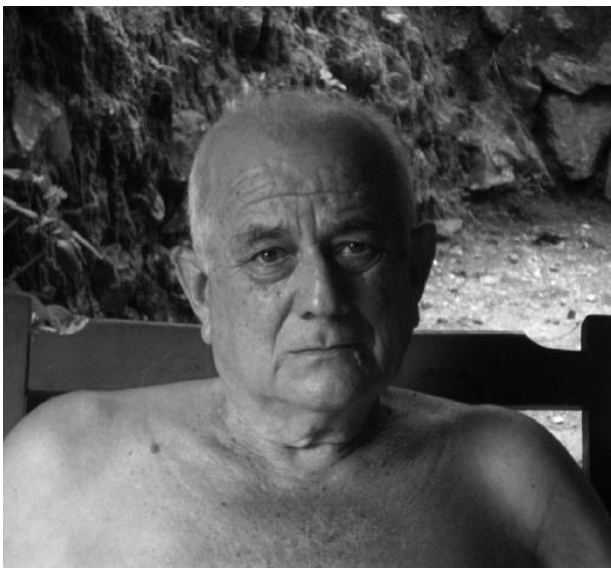
- Ángel Osvaldo Lorenzo Uratsuka, nació en Minas de Matahambre, obtuvo la ciudadanía japonesa en 2005, se licenció en lenguas extranjeras, trabajó en la embajada de Japón como traductor, dominaba cinco idiomas: francés, inglés, ruso, japonés y español, su lengua materna, además, hizo varios cursos de alemán, a su llegada a Japón realizó varios oficios como empresario, trabajó en una fábrica de autos e impartió clases de español. Falleció en Japón en 2008 y sus cenizas están en casa de Lidia, en Minas de Matahambre.
- Margarita María Lorenzo Uratsuka reside en Japón desde hace dos años. Visita Minas de Matahambre regularmente, actualmente trabaja en la edición e impresión de revistas en una imprenta en Japón.

De los hijos de estos descendientes sólo dos regresaron al Japón, los hijos de Lidia Uratsuka, Ángel Osvaldo Lorenzo Uratzuka y su hermana Margarita Lorenzo Uratzuka.

Figura 8



Lidia Uratsuka Uratsuka



Casimiro Osvaldo Lorenzo

Al llegar a este rincón asiático pudimos presenciar el eterno ritual oriental, como es costumbre, las cenizas del joven Osvaldo están colocadas en una urna de cristal acompañada de fotos, flores e incienso que dan el toque sensual a la tenue habitación donde se guardan sus objetos personales a la luz del tradicional candelabro decorado con figuras chinescas. La sala de la casa con enormes afiches donde se aprecia el entorno japonés, el típico calor humano y la eterna cortesía de los benévolo bajitos daba la sensación de estar en la tierra de sol naciente.

Figura 9

Restos de Ángel Osvaldo Lorenzo Uratsuka



Casimiro Osvaldo Lorenzo, de origen san cristobalense, trabajó cuatro años en el sector de comunales perteneciente a la salud pública, más tarde se integró a las labores mineras trabajando en las torvas del concentrador

Figura 10
Candelabro típico japonés



donde también fue molinero y operador de flotación. En 1990 fue jefe de turno donde se estuvo hasta 1997, año del cierre definitivo de las labores mineras, recibió la medalla René Ramos Latour por su larga vida de trabajo en la mina de cobre. Casimiro alega que su esposa Lidia es una pedagoga innata porque siempre le gustó enseñar a los niños, pues su enseñanza preferida era la etapa del preescolar y la primaria en los procesos de reciclaje. Aunque se alejó del sector siguió contribuyendo con el trabajo comunitario y asesoró a otros docentes que acudían a ella por su integralidad.

Lidia nos cuenta que estudió para educadora y maestra en la Escuela Normal en Pinar del Río en 1956, durante la tiranía, y trabajó como maestra interina luego de graduarse. En 1958 se presentó a una oposición donde obtuvo por escalafón una escuela en la Cordillera de los Órganos en San Cristóbal, un municipio pinareño en la zona de Cinco Pesos, lugar montañoso casi inaccesible en aquella época. En 1960 cuando comenzó la campaña de alfabetización en Cuba, se incorporó a ésta y alfabetizó como brigadista, en Soroa, a 64 campesinos. Durante este tiempo Lidia conoció a su actual espo-

so Casimiro Osvaldo Lorenzo de la Torre, contrajeron matrimonio en 1961 y de esta unión nacieron sus dos hijos. En 1964 decidieron residir en Minas de Matahambre aunque Lidia continúa trabajando en San Cristóbal.

-1960 Escuela Estrada Palma en la Guira, Barrio Minas.

-1964 Escuela Níco López en Minas de Matahambre.

-1966-1992 Escuela Ignacio Agramante y Loynaz de donde se jubila por enfermedad, a pesar de lo cual recibe varias propuestas de continuar trabajando (su salud no se lo permite). En el año 2000 recibe la medalla de la alfabetización, otras de las distinciones recibidas por Lidia fue la medalla Rafael María de Mendive por sus 25 años de servicio en el sector educacional.

Figura 11

Lidia Uratsuka Uratsuka



Al llegar a la casa de Lidia observamos una jardinería muy exótica en forma de escalones en la ladera de la montaña, en varias casas vecinas se observa este tipo de siembra, quizás por el propio paisaje del lugar con sus altibajos, el entorno minero con su abundante vegetación de coníferas y las excavaciones propias de las zonas mineras donde la plantación de huertos y jardines es escasa por las características de los suelos.

El resultado es increíble y pintoresco, ella nos cuenta que su madre, Masae, era famosa por este tipo de siembra, que proveía los mercados de esa época de flores, hortalizas y legumbres, productos que por su valor nutricional se integraron en la variada cocina tradicional de los mineros: como las infusiones seleccionando las plantas por su aroma, sabor o propiedades curativas, éste es un aporte de la cultura asiática a nuestra comunidad.

Figura 12

Casa de Lidia Uratsuka



Pedro Nolasco nos relata que en la pesca su padre introdujo, en Minas de Matahambre, un método un tanto peculiar: usaba redes en forma de canastas, tejidas por él con hojas del árbol de cocotero, para atrapar los peces de agua dulce en ríos y pocetas que había a unos kilómetros de la antiquísima casa. Era un método tradicional y arcaico pero efectivo, porque gracias a Takizo nunca faltó en la mesa de los Uratsuka el pescado en sus diferentes modos de elaboración. Takizo y Masae conocían el ciclo reproductivo de los peces, pues aprovechaban la hueva de estos para mezclarla con leche y alimentar a los pequeños de la familia, un plato devenido de sus ancestros.

Figura 13

Pedro Nolasco Uratsuka Uratsuka



Pedro recuerda que su madre les decía que este tipo de alimento fortalecía los huesos aumentando su contenido de calcio.

Desde muy joven, Sotero Uratsuka fungió como anotador de los juegos de béisbol locales y oficiales de las Ligas Superiores debido a la calidad de su labor. Tuvo como oficio la fotografía. Durante la década de los setenta este japonés logró imponer en la comunidad minera un estilo fotográfico único basado en el montaje de fotos combinando el paisaje del entorno local y los grandes macizos montañosos, estilo que le proporcionó premios en concursos fotográficos. También daba color artificial a las fotos ampliadas según el gusto del cliente, ya que no existía el desarrollo de la imagen a color. La importancia de este estilo artístico se debe a la genialidad de Sotero frente a la escasez de recursos; la mayoría de los recuerdos familiares de bodas, quince años, cumpleaños y actividades socioculturales relevantes son documentos históricos registrados por el lente de este profesional, incluyendo los hechos vinculados directamente a la minería que sirven hoy como colección de lujo del museo municipal y han estado expuestas y seleccionadas según temas en el salón expositor Juan Font Tellería de la Casa

Figura 14

Sotero Uratsuka Uratsuka



de Cultura Comunitaria Miguelito Cuní, antiguas oficinas de pago y control de personal de la Compañía Minera Porta-Díaz.

Sotero también contribuyó con el patrimonio cultural dejando vigencia de eventos como fiestas populares, verbenas, enramadas donde se seleccionaban jóvenes de belleza natural como estrellas y luceros, La flor de la guayabita, La flor de virama (esta es la flor de la planta de tabaco)... en estos eventos tradicionales locales que aún se celebran en Minas de Matahambre, contó con la contribución de la señora Masae, quien confeccionaba, para estas jóvenes, coronas con diferentes especies florales y otros adornos con la exquisitez y el tono artístico que caracterizaba estos atuendos.

Nuestro municipio cuenta con un evento de interpretación con carácter municipal y provincial, y aunque comenzó en la década de los noventa también contó con la influencia asiática en la estructura de su escenografía y en el vestir de los concursantes combinándolo con el entorno. Teniendo en cuenta los símbolos de las estructuras mineras y la silvicultura, nuestros principales renglones económicos, se le da el nombre de Festival de Interpretación "Pino-Cobre". Dicho evento ha proporcionado, hasta hoy, a los mineros, varios compositores e intérpretes de obras musicales reconocidas a nivel nacional e internacional.

Figura 15

Selección de la Flor de Virama en la Jornada Cucalambeana Municipal de 1983 en la Comunidad Sumidero, Municipio Minas



Figura 16

Desfile de modas en el Carnaval Infantil de 1980

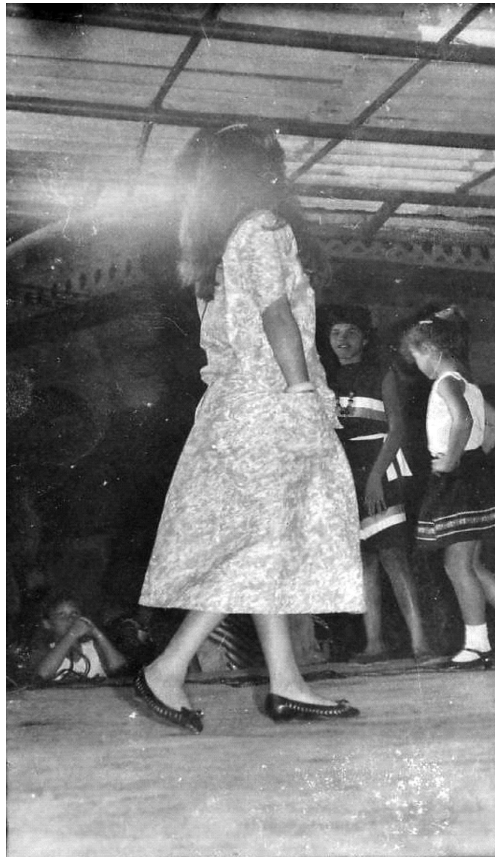


Figura 17

Pedro Nolasco Uratsuka Uratsuka



Pedro, como buen descendiente japonés, aprendió empíricamente disímiles trabajos tales como reparar fogones, sombrillas, hacer trabajos de carpintería, albañilería y otros, además de su oficio de chofer. Su longevidad no le ha impedido realizar labor alguna, todavía se levanta muy temprano y recorre, sin agotarse, buena parte de la geografía minera, siempre sonriente, de buen carácter, saluda a todo el que se encuentra a su paso.

Nilo también trabajó en el emporio minero en la brigada de mantenimiento, aprendió empíricamente algunas labores, luego fue asesorado por técnicos coreanos. Jugó béisbol por Las Minas en el equipo representativo de la zona occidental en la capital del país. Al cierre de la mina, en 1997, desfiló el primero de mayo todavía con atuendos representando al trabajador minero, recibió la medalla René Ramos Latour por sus servicios en la Mina de Cobre. Desde ese año y hasta hoy labora como jefe del taller de mantenimiento y montaje en la UEB OJO QUÉ ES ESO? Municipal de Acueducto y Alcantarillado en Minas.

Figura 18

Río frente a la casa de los Uratsuka cerca del concentrador de La Mina



Figura 19

Nilo Uratsuka Uratsuka



Durante la Segunda Guerra Mundial Takizo Uratzuka y su esposa Masae fueron encarcelados y llevados a la Isla de Pinos junto a otros japoneses. Allí varios murieron por enfermedades como la tuberculosis, enfermedades de las vías respiratorias, virus y disímiles de epidemias provocadas por el hacinamiento y las malas condiciones en que fueron congregados. Masae fue liberada porque se encontraba amamantando a su pequeño hijo Nilo. Durante este periodo de encierro Takizo escribió un diario en el que contó sobre los horrores vividos en Isla de Pinos: conoció a otros coterráneos con los que hizo amistad; fueron marcados como bestias y hoy tomamos sus vivencias como referencia.

Ya liberado, Takizo fabricó un concentrador en El Cobre en Santiago de Cuba, un yacimiento cuprífero junto al también extranjero residente en Minas de Matahambre y de origen brasileño Humberto Aulizzio. Nos cuenta su hijo Nilo que su padre era devoto de la Caridad del Cobre y que iba todas las tardes a visitar el santuario del Cobre, ya que quedaba muy cerca de donde trabajaba.

En 1959 Takizo tuvo bajo su dirección a 12 trabajadores que se dedicaron a la carpintería en la mina de cobre de la localidad y en la fabricación de las piezas de madera y carpintería que se necesitaban, todas manufacturadas. En 1968 construyó otro concentrador en La Mina Las Mercedes, entre Mantua y Guane, en un lugar llamada Río Frío. Esto es testimonio de su hijo Pedro Nolasco Uratzuca Uratzuca, quien de forma espontánea brindó su cooperación para dar varias entrevistas, así como fotos familiares para que nuestra localidad tenga conocimiento de que existen diferentes etnias, incluida la oriental, que hoy forman parte de esta comunidad, y que con el cierre de la mina han perdido nuestro renglón económico fundamental y su identidad como mineros. La vivienda donde habita este descendiente se encuentra en la ladera de una montaña del sitio donde desde 1913 habitan los descendientes de esta familia que han conservado sus tradiciones y cultura oriental.

La señora Masae quedó inválida, razón por la que dos de sus hijas, Adelina y Sulima, dedicaron gran parte de su tiempo a los cuidados de su madre hasta su fallecimiento el 22 de diciembre de 1956; sólo la más chica de ellas, Lidia, pudo estudiar.

Sulima realizó cursos de corte y costura, lo que era su especialidad, y cosía para los potentados y directivos de la Sociedad Porta-Díaz; después de la muerte de su madre decidió realizar su sueño de ser médico o enfermera, se presentó a unos exámenes y en 1957 comenzó los estudios en el Hospital Calixto García Universitario. Ya de graduada trabajó en este mismo centro que adoptó el nombre de América Arias, posteriormente se

trasladó al hospital Ramón González Coro, también prestó servicios de enfermería en el Palacio de las Convenciones.

Laborando en el policlínico de Santa Fe sufrió un accidente que la separó totalmente de estos menesteres por jubilación.

Figura 20

Ruinas del concentrador fabricado por Takizo Uratsuka



Figura 21

A la izquierda Takizo Uratsuka en la embajada japonesa en Cuba



Figura 22

Documento de identificación de Takizo Uratsuka como miembro del Sindicato de Trabajadores Mineros

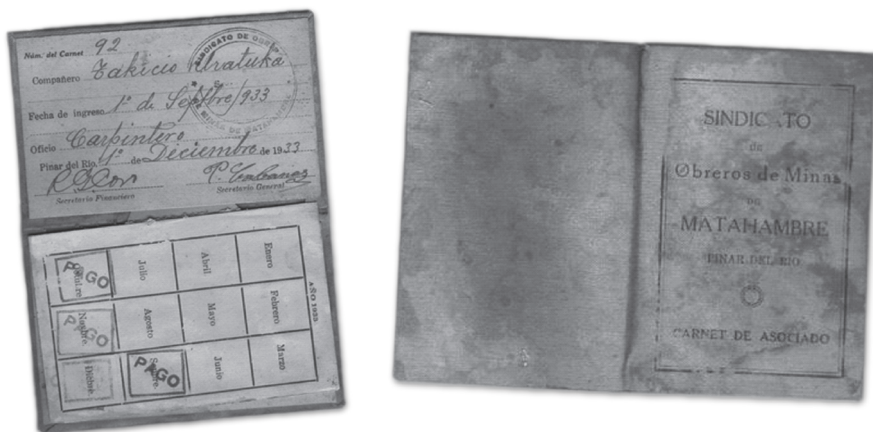


Figura 23

Takizo a la izquierda en un estudio fotográfico en la ciudad de La Habana

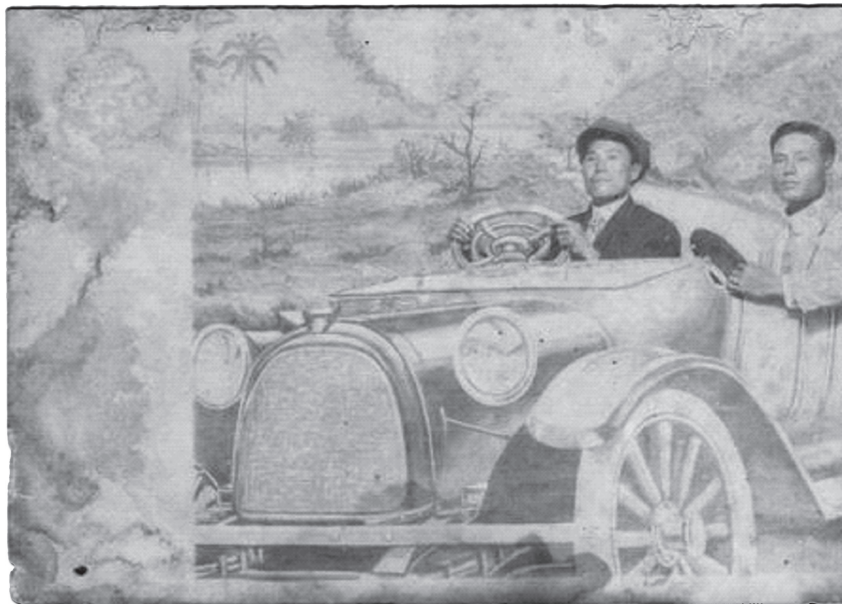


Figura 24

Segunda fila, el cuarto de izquierda a derecha. Takizo junto a la comisión directiva de la Compañía Minera Porta-Díaz en el año 1938.



Aún cuando la generación de los descendientes puros japoneses no conocieron directamente la tierra del sol naciente, se palpa en ellos la nostalgia de conocer esos lejanos lugares, heredando de los padres sus costumbres, tradiciones, laboriosidad, férrea disciplina, persistencia etc., y ahí los vemos bajitos y con los ojos rasgados rodeados de vegetación aferrados en mantener intacta su autonomía.

Figura 25
Vista del pozo # 1



Figura 26
Vista actual del pozo #1



Figura 27
Vista actual del pozo #2



Figura 28
Vista actual del pozo #3



Figura 29

Nave donde se encuentra el compresor en el área del pozo #2



Aquí sonaba el tradicional pito anunciando los diferentes horarios del funcionamiento de las labores mineras.

Figura 30

Figura 31



Líneas del funicular aéreo donde se transportaba el mineral hasta el puerto de Santa Lucía

Figura 32



Otras imágenes de las ruinas del emporio minero

CONCLUSIONES

Podemos concluir que nuestra comunidad y, fundamentalmente, las nuevas generaciones, desconocen la riqueza etnocultural con que contamos. Minas de Matahambre es uno de los municipios privilegiados en las inmigraciones de haitianos, chinos, españoles, norteamericanos, alemanes, checos, brasileños y japoneses, todos han formado parte de la identidad del minero desde su formación y hoy son parte de nuestra cultura y de los valores que se legarán a las futuras generaciones.

Los inmigrantes japoneses llegaron a Minas de Matahambre hace más de 95 años y han manteniendo la influencia y el arraigo hacia la tradición y la mentalidad japonesa en casi todas sus manifestaciones y emprendimientos, sobre todo en nuestra comunidad, donde están agrupados estructural y socialmente. Con esto no se quiere desmerecer la rica cultura japonesa, sino apuntar que es necesario integrarlos aún más dentro de la comunidad minera local y que se han ganado por derecho un puesto de relevancia y liderazgo dentro de la sociedad local, con la sólida base característica de los japoneses. Este proceso de aculturación, deculturación y transculturación ocurrido en la comunidad minera es cultura espiritual, una cultura que no tiene calidad física pero está presente en las tradiciones, creencias, lengua, música e idiosincrasia de la sociedad minera, una cultura de quehacer cotidiano que revela nuestra identidad local.

A partir del 30 de abril de 1997 se produjo el cese definitivo de la producción de cobre en el coto de minas de Matahambre por el encarecimiento de los costos de producción que trajo el descenso de los precios del cobre en el mercado mundial. Ello provocó el cierre de una de las minas más profundas de América Latina; es así como una larga historia productiva, social y económica dejó de ser la actividad fundamental, el ir y venir de los obreros, el pito de la mina, el sonido de los compresores que latían como corazón vivo en las entrañas del suelo minero, pasaron a ser parte del recuerdo y se fue olvidando nuestra historia. Se investigó mucho pero no existía ninguna investigación que bordara el tema de toda la composición étnica de Minas de Matahambre y muchos nos preguntábamos ¿por qué hay chinos, japoneses y haitianos en Minas de Matahambre?, ¿cómo llegaron? Hoy tenemos una parte de las respuestas, ¿qué dejaron en nuestra historia y en nuestra cultura minera?

Desde el punto de vista teórico-metodológico e histórico, este estudio enriquecerá el conocimiento acerca de la conformación de la historia local y regional. Esta investigación se establecerá en las sedes pedagógicas y universitarias del municipio para el estudio del panorama histórico de la

cultura local. Muchos de los métodos de la carpintería y enfriamiento de los concentradores de Takizo Uratsuka se convirtieron en técnicas para la explotación del cobre en varias minas de cobre en Cuba; la jardinería de Masae, su esposa, es la forma de siembra por excelencia en este tipo de paisaje escalonado de Minas; las infusiones medicinales y la pesca en canasta han quedado como patrimonio intangible dentro de nuestra cultura cotidiana.

BIBLIOGRAFÍA

Bambino López, Luis

s/f *Ética Cultura y sociedad*, inédito.

Batista, Carlos

1998 *Los japoneses en Cuba, Sep*, La Habana.

Bernad Tonnies, Ferdinand

1987 *Comunidad y Sociedad*, inédito.

2005 *Antropología Social. Selección de lecturas*, inédito.

Clems, Robins

2006 *Sociología de la Cultura. Selección de lecturas*, la Habana, Félix Varela.

Ichikawa Emilio

s/f "Cumplen Los Japoneses 101 Años en Cuba".

Guzmán Marta y Álvarez Rolando

s/f *Japoneses en Cuba*, inédito.

Méndez Castro, Palmira

s/f *Concepto de identidad*, inédito.

AGRADECIMIENTOS A:

Archivos del Museo municipal de Minas.
 Colaboración especial de María Elena Orea (Especialista en Metodología de la Investigación) y José Luis Hernández Arronte (Museólogo).
 Fotos personales de la familia Uratsuka Uratsuka.
 Artículo Influencia de la cultura asiática en América Latina.
 Entrevistas a Lidia Uratsuka Uratsuka.
 Entrevistas a Nilo Uratsuka Uratsuka.
 Entrevistas a Pedro Nolasco Uratsuka Uratsuka.
 Entrevista a Casimiro Osvaldo Lorenzo.
 Cooperación especial de Massae Uratsuka González.

MISCELÁNEA

El chamanismo y la corporalización del chamán: argumentos para la deconstrucción de una falsa categoría antropológica

Roberto Martínez González

Instituto de Investigaciones Históricas,
Universidad nacional Autónoma de México

RESÚMEN: *analizando la historiografía reciente, este artículo cuestiona la validez de los conceptos de trance y éxtasis en las definiciones del chamanismo. En primer lugar, estudiamos la propuesta de Mircea Eliade sobre el rol místico del chamán en la historia de la religión, y en segundo lugar, comparamos este punto de vista con el autodenominado “modelo neuropsicológico” para mostrar cómo este nuevo enfoque reduce la tesis original sobre el valor religioso del trance a un simple proceso fisiológico. Posteriormente, demostramos que, como hecho biológico, el éxtasis no es una categoría sociológica y, en consecuencia, es inútil para explicar cualquier sistema simbólico. Siguiendo estas mismas ideas, probamos que la interpretación del arte en términos de estados de conciencia alterada no nos aporta nuevos datos sobre la cultura de sus autores. Finalmente, demostramos que la supuesta universalidad del chamanismo contribuye a mantener la imagen del Otro como ser ahistórico y carente de cultura.*

ABSTRACT: *Analyzing the recent historiography, this paper questions the validity of the concepts of trance and ecstasy in the definitions of shamanism. Firstly, we study the proposition of Mircea Eliade about the mystical role of the shaman along the history of religion, and secondly, we compare this point of view with the self called “neuropsychological model” to show how this new approach reduces the original thesis about religious value of trance to a mere physiological process. Then we demonstrate that, as a biological fact, ecstasy is not a sociological category and, in consequence, it is useless to explain any symbolic system. According to these ideas, we prove that the interpretation of art in terms of altered states of consciousness doesn't provide us with new data about its author's culture. Finally, we demonstrate that the supposed universality of shamanism contributes to keep the image of the Other as an ahistorical and cultureless being.*

PALABRAS CLAVE: *chamán, chamanismo, trance, éxtasis, deconstrucción*

KEY WORDS: *Shaman, shamanism, trance, ecstasy, deconstruction*

Como sabemos, la palabra chamán proviene del tungus y, originalmente, se refería a ciertos ritualistas de pueblos uralaltaicos dotados de un fuerte sustrato cazador. La primera descripción de una sesión chamánica de la que se tiene noticia proviene de las observaciones que, hacia 1557, hizo el viajero inglés Richard Johnson entre los samoyedo. Sin embargo, no fue sino hasta 1661 que, con el relato del exilio en Siberia de Avvakum Petrovich, comenzó a popularizarse en occidente el término chamán. En los siguientes dos siglos observamos una serie de cambios semánticos radicales que llevaron a dicho vocablo del lado de lo demoniaco al de la charlatanería, y después al de la locura, de poseído por el diablo pasó a truquero y luego a histérico, epiléptico o psicótico. El caso es que, aunque ya había suscitado gran interés entre los intelectuales de los siglos xvii y xviii, para fines del siglo xix, “chamán” seguía sin tener una definición precisa, sin embargo, ya era usado de manera profusa en los cinco continentes. En los textos de inicios del siglo xx, “chamanismo” se encuentra vinculado a lo primitivo y la idea de un contacto directo con los espíritus [Hamayon, en prensa; Martínez González, en prensa a; Narby y Huxley, 2009].

Estas nociones se volverían más concretas con la aparición de *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, de Mircea Eliade [1986], un texto que, en 1951, vendría a consolidar la entonces difusa imagen de un chamanismo universal y transcultural.

Así, con la intención de evaluar la capacidad explicativa del modelo derivado de Eliade, en este trabajo se hará una revisión y discusión de los diferentes argumentos que en él, y en sus seguidores, se presentan. Para ello, trataremos la obra original en contraste con las investigaciones que le sucedieron, ya sea en el campo de la etnología o la arqueología, para mostrar que, a fin de cuentas, tal propuesta reproduce una serie de imaginarios sociales ligados a la figura del “buen salvaje”. En busca de una mejor argumentación, nuestro texto retoma las ideas principales de exámenes anteriores —incluyendo los que yo mismo he realizado [Martínez González 2003 y Martínez González, en prensa]— y profundiza en algunos de los aspectos que se habían dejado de lado. Más específicamente, aquí se destacan los problemas que implica la aplicación del término “chamán” a los casos mexicanos y se reclama la prioridad de las categorías indígenas en la clasificación de los ritualistas.

Con la pretensión de llegar a una “síntesis total” del chamanismo, Eliade comienza por comparar los elementos más distintivos del chamán en los pueblos siberianos. Una vez identificados los rasgos “centrales”, se les contrasta con las características de ritualistas de muy diversas épocas y regiones del mundo, y es a partir de dichas generalizaciones que construye su modelo.

Desde el título, el sabio rumano define al chamanismo como una técnica del éxtasis, mas considera que no cualquier extático puede ser considerado como un chamán. A diferencia de otros, dicho personaje se especializa en un trance¹ durante el cual su alma se separa del cuerpo para ascender al cielo o descender al inframundo, y es de este modo que el chamán trasciende su condición humana profana y recupera, hasta cierto punto, la verdadera fuente de la existencia espiritual.² En sus “viajes”, este ritualista puede consultar a los espíritus o interactuar con ellos en ambos mundos, el propósito puede ser recuperar el alma perdida del paciente que lo consulta o ayudar a un muerto en su viaje al más allá. Además, el acceso del chamán a “otros mundos” le permite adivinar el futuro y discernir la naturaleza de los pecados cometidos por los individuos o grupos que requieren el aplacamiento de la sobrenaturaleza.³ La importancia depositada en el “viaje” permite distinguir tajantemente entre el trance chamánico y cualquier forma de posesión, el cual, vivido como una muerte simbólica, constituye el elemento central de la iniciación del futuro especialista ritual.

Definiéndose al chamanismo como producto de una técnica, no sólo se abría la posibilidad de su universalidad, sino que, del mismo golpe, se planteaba la existencia de un sustrato chamánico, construido bajo la experiencia directa y personal de lo sagrado en las religiones “civilizadas”.

En los años que siguieron a esta obra, se puso un énfasis especial en el éxtasis, y aun cuando Eliade consideraba al uso de alucinógenos como un falso trance y que éste era signo de un chamanismo en decadencia, muchos de sus seguidores mostraron un particular interés por el tema. Hoy en día, la perspectiva derivada de la propuesta de Eliade es conocida como el *modelo neuropsicológico*.

Tal como se ha explicado en un trabajo específicamente consagrado al tema [Martínez González 2003], la idea central de esta perspectiva de investigación es que la creencia en el “contacto directo” con la sobrenaturaleza⁴ existe en múltiples religiones del mundo porque éste es vivido como real por sus practicantes durante los llamados estados de “conciencia alterada”, “al-

¹ Aunque se privilegia el término éxtasis, es preciso notar que el autor utiliza con idéntico sentido el de trance.

² El vehículo para esta trascendencia es el trance o éxtasis, y su necesaria condición es la creencia en la autonomía del alma. Correspondiendo a su entendimiento particular del chamanismo, se postula la imagen de un universo tripartita atravesado por un árbol cósmico o axis mundi, por el que el chamán es capaz de transitar entre los diversos espacios.

³ Es decir, la naturaleza humanizada.

⁴ Es decir, sin la necesidad de vehículos como los sacrificios, las plegarias y las ofrendas.

terna" o "modificada", términos que sustituyen o se alternan con "trance" y "éxtasis".⁵ "Dichos estados, aparentemente ajenos a las condiciones en que nos desenvolvemos normalmente los seres humanos, pueden ser provocados por diferentes medios que incluyen, además del uso de drogas psicoactivas, la fatiga, la privación sensorial, la concentración intensa, la migraña, la esquizofrenia, la hiperventilación y el movimiento rítmico repetitivo" [*op. cit.*:3-4].

Aunque esta capacidad es inherente al ser humano, existen ciertos personajes —como posesos, *mediums* y chamanes— que se encuentran más predispuestos al trance y, por su continua práctica, tienen más control de las experiencias que en él se desarrollan. Gracias a esta proximidad con lo sagrado, los especialistas suelen fungir como mediadores entre la comunidad, la sobrenaturalidad y lo natural; es en razón de tales funciones que éstos adquieren un estatus privilegiado en sus respectivas sociedades.

Los estados de conciencia alterada se volvieron tan definitorios del chamanismo que incluso Harner [1980] sustituyó este concepto por el de *estados chamánicos de conciencia*, como si la pura deformación de la percepción pudiera definir la función social. La dependencia de lo fisiológico llegó a tal punto que algunos autores, como Goodman [1998:84], han sostenido que, en el trance, "cada posición produce un tipo inconfundible de visión". "El descubrimiento de las diferentes capacidades entre los lados derecho e izquierdo del cerebro se convirtió en un tópico bastante discutido, colocando al pensamiento intuitivo en oposición al pensamiento lógico, como una manera legítima de conocer y experimentar el mundo" [Langdon, 1996:10]. Los defensores de este modelo postulan que una buena parte de las creencias y rituales derivan del fenómeno extático y, en virtud de ello, éste se volvería depositario de valores esenciales para la comunidad. Dado que los valores, las creencias y las prácticas se expresan a través de símbolos, también se supone que estos últimos sería supraculturales y universales.

Un postulado particularmente recurrente en los trabajos que siguen esta orientación es que el chamanismo y el éxtasis, como derivados de un fenómeno biológico, se encuentran en el origen del sentimiento religioso [Eliade, 1986:12; Diana, 2004:7; Naranjo, 1976:138; Krippner, 1998:143], lo cual, aunado a la universalidad de los símbolos chamánicos, terminó por hacer que el modelo neuropsicológico fuera aplicado a todo tipo de contex-

⁵ Según Erika Bourguignon [1980:241, en González Torres, 1983:7], un estado de conciencia alterada puede ser definido como: "Un estado en el cual ocurren uno o varios cambios psicológicos o fisiológicos: un cambio de percepción del tiempo y de las formas, de los colores y los brillos, del sonido y del movimiento, de los gustos y los aromas, un cambio de sensación del propio cuerpo, de sensaciones de dolor, calor o frío, de tacto, un cambio de memoria o de las nociones de la propia identidad".

tos culturales; desde los antiguos griegos y los vikingos hasta los cristianos primitivos, pasando por los musulmanes, toda revelación, vuelo o metamorfosis es susceptible de ser leído en términos de estados de conciencia alterada [La Barre, 1970:302; Wasson *et al.*, 1980:24].

CRÍTICA AL MODELO ELIADEANO Y NEUROPSICOLÓGICO

El más evidente de todos los errores cometidos por Eliade es que ninguno de los datos en que se sustenta su teoría deriva de sus propias observaciones, y el único trabajo de campo que realizó en su vida tuvo lugar en la India, donde, en la época, nadie se decía chamán.⁶ En otros términos, el autor nació y murió sin haber visto nunca un chamán y, por consiguiente, era incapaz de constatar si es que éstos se encontraban o no en éxtasis, sobre todo considerando que los escritos en que se apoyó no daban esta clase de explicaciones. Este autor no era un especialista del chamanismo y aún menos de la etnografía siberiana, pues en su vida le dedicó poco más de cinco años; y aunque Eliade era un conocido políglota —ya que hablaba o leía correctamente rumano, francés, inglés, italiano, alemán, sánscrito, hebreo y persa—, no tenía conocimiento alguno de las lenguas rusas, altáicas o paleoasiáticas. Dicha deficiencia no sólo hizo que ignorara una considerable cantidad de escritos sobre el tema, sino que además lo llevó a apoyar una etimología absolutamente errónea de “chamán”, pues lo hace derivar del pali *samana* y el sánscrito *çramana*, referentes a la sabiduría y el misticismo en general [Eliade, 1986:22, 378].⁷ Los mismos errores se presentan en muchos de los primeros seguidores de dicha propuesta, pues, al tratarse principalmente de norteamericanos durante la Guerra Fría, éstos tampoco tuvieron mucho acceso a la bibliografía rusa, y aún menos a la observación directa en la región. De hecho, si revisamos los trabajos de investigadores como Michael Harner [1980], Holger Kalweit [1986] y Ake Hulkrantz [1998], podemos ver que en la mayoría de ellos no se cita obra alguna sobre etnografía siberiana, es como si, después de Eliade, los creadores del chamanismo simplemente hubieran dejado de ser pertinentes.

⁶ Del cual derivó la redacción de su tesis doctoral, misma que posteriormente se publicaría con el título de *El yoga: inmortalidad y libertad* [Eliade, 2001]. Nótese la extraña semejanza entre los personajes del yogui y el chamán que el autor se empeña en subrayar.

⁷ El mismo autor [Eliade, 1986:17] confiesa: “No hemos intentado un estudio exhaustivo del chamanismo: no hemos dispuesto de los medios necesarios para ello, ni ha sido ésa nuestra intención [...] es harto probable que haya escapado a nuestra curiosidad un cierto número de trabajos de especialistas en la materia”.

Para construir su modelo, Eliade tomó datos sobre “chamanes” de distintas partes del mundo y los descontextualizó para resaltar sus semejanzas. Al universalizarse, “chamán” “perdió su especificidad, convirtiéndose en un concepto general e impreciso, poco útil para fines comparativos” [Langdon, 1996:13]. Si se hiciera lo mismo con el cristianismo, el judaísmo y el Islam, se llegaría a la conclusión de que existe algo así como el “sacerdotismo”, ello sin tomar en cuenta la existencia de vínculos históricos que van más allá de las similitudes entre sus ritualistas. Incluso, algunos de los “rasgos centrales”, como el mundo dividido en tres niveles, derivan de generalizaciones de representaciones que sólo atañen a algunos casos específicos o, peor aún, de la lectura inadecuada de las fuentes. Asimismo, ver el chamanismo de manera atemporal, como lo hace Eliade [1986:16],⁸ le impidió darse cuenta de las importantes transformaciones culturales que provocó la presencia europea en la región y, por la misma razón, fue incapaz de notar que la preeminencia de la terapéutica en el quehacer chamánico se debía a que este tipo de prácticas era mejor tolerado por las autoridades coloniales rusas.⁹ En otros términos, la aparente uniformidad que pretende haber observado se debe a la omisión de la variable temporal en el ejercicio comparativo.

Por otro lado, se observa un cierto pre-juicio que, sin mayor explicación, lo lleva a distinguir entre prácticas chamánicas y no chamánicas realizadas por chamanes. Dice Eliade [1986:156], por ejemplo, que cuando escasean las presas animales en Siberia, se acude al chamán, “pero estos ritos de caza no pueden considerarse como propiamente chamánicos”.¹⁰ “Tampoco es la ‘especialidad’ de los chamanes el perjudicar a los enemigos de sus clientes, aunque lo intentan en ocasiones” [*ibid.*]. El criterio empleado para distinguir entre lo chamánico y no chamánico es justamente el trance; el problema es que admite que éste también puede presentarse en los rituales de posesión que, aunque acepta que pueden figurar en las sesiones chamánicas, constituyen, a su parecer, una “tradición extraviada y aberrante” [*op. cit.*:347]. Esto último implica ignorar que “viaje” y “posesión” no sólo pueden ser ejercidos por un mismo personaje, sino que suelen presentarse en una misma sesión. Por último, admite la posibilidad de “viajes” pura-

⁸ Sostiene la existencia de una “condición ahistórica de la vida religiosa”.

⁹ “Los pueblos chamánicos, por su parte, reaccionan ante la presión colonial por la multiplicación de los rituales en los que pueden expresar y aminorar su angustia. Los rituales se multiplican en tanto que, presentados como terapéuticos, éstos son mejor tolerados por las autoridades, quienes combaten las prácticas indígenas que se confiesen religiosas” [Hamayon, en prensa].

¹⁰ Por el contrario, Hamayon [1990] demuestra que tales rituales son los únicos comunitarios, periódicos y no remunerados que realiza el chamán.

mente simbólicos y que, por consiguiente, no implican un forzoso estado de trance [*op. cit.*:202]. Así, tendríamos que, sin importar si es o no un chamán quien realiza la acción, es el fenómeno extático quien permite distinguir entre lo que es o no chamánico; sin embargo, también existen trances que no son chamánicos y prácticas chamánicas que no implican tal estado. ¿Suena coherente?

SOBRE EL VALOR EXPLICATIVO DEL TRANCE

El punto de vista de Eliade es claramente el del creyente, para él, todo lo religioso deriva su significado de las revelaciones de lo sagrado, o hierofanías, que se presentan a lo largo de la historia de la humanidad.¹¹ Como producto de tales manifestaciones, los distintos fenómenos son pensados como unidos dentro de una Religión Mundial. Así, asumir la validez ontológica del *homo religious* permite al sabio rumano clamar la prioridad del significado puramente religioso del chamanismo y sostener la coherencia universal de su ritual y simbología. Aquí, lo sagrado no es lo social, como en Durkheim [1998], sino algo que existe por sí mismo y se muestra misteriosamente a los hombres de todas las épocas y regiones [ver Campbell, 1975:63-72]. La cuestión es que, fuera de la perspectiva religiosa, la ambigüedad de los conceptos de trance y éxtasis terminó por transformar a la revelación divina en un mero fenómeno neuropsicológico y, de místico arcáico, el chamán decayó al nivel del alucinado.

En su crítica al presente modelo, Perrin [1995a:43] destaca la poca especificidad de los conceptos de “trance” y “éxtasis”, el primero referente a un rol activo y el segundo a uno pasivo, mientras que Hamayon [en prensa] aclara que no sólo el vocabulario es impreciso, sino que muchas veces su uso también implica mucha ambigüedad; se suele decir que “el chamán está en trance o entra en trance”, que su trance es “profundo o ligero”, “histérico o hiperactivo”, pero se deja al lector “la libertad de imaginar lo que éste hace exactamente”. A ello se suma que, según la misma autora [*op. cit.*, 1995:160-161; Martínez González, 2003:5], la acción de transitar a la que alude igualmente el término trance se encuentra absolutamente ausente en el discurso de las sociedades chamanistas: “Parece como si tal noción no fuera pertinente para los interesados, quienes son, generalmente, incapaces de responder a la cuestión de saber si un chamán está o no en ‘trance’”.¹²

¹¹ El término latín *hieruus* se aplicaba originalmente a los sacerdotes hebreos y después a Cristo [Bouyer, 2002:587-588].

¹² Según dicha autora [*op. cit.*:156] “el aprendizaje del chamanismo en términos de trance

Además, el “trance” tiene la enorme desventaja de no ser falsificable, “como la ciencia lo espera de sus conceptos” [Hamayon, 1995:162], ya que, como apunta Lohmann [2003:6], nosotros “no podemos introducirnos en la cabeza de los informantes y observar directamente o participar en los eventos mentales en los que estamos interesados”. Dicho de otro modo, no todos los que consumen drogas son chamanes ni todo aquel que lo hace se encuentra en trance; en cambio, existen casos etnográficos de ritualistas que se supone entran en “contacto directo” con la sobrenaturaleza sin ningún estímulo externo. En ocasiones se ha interpretado este fenómeno como efecto de una cierta “predisposición natural”, lo cual, además de tener el inconveniente de supeditar todo un sistema religioso a las cualidades naturales de sus miembros, tiene el inconveniente de obviar el hecho de que, para tener impacto en la colectividad, también lo innato debe ser organizado y socializado.¹³

Un segundo inconveniente deriva del hecho de que, en el discurso sobre los “estados de conciencia alterada”, no suele explicarse cuan “alterados” deben estar dichos “estados” para ser considerados como tales. A nuestro parecer, el propio término “estado” resulta impropio para abordar el tema, pues, dado que las maneras en que percibimos, apreciamos y valoramos nuestro entorno se modifican constantemente, la conciencia sería más justamente vista como proceso. “De modo que una verdadera alteración implicaría la ruptura con tales modificaciones ordinarias; es decir, la incapacidad de responder a los estímulos exteriores de manera coherente con sus características –una especie de locura temporal” [Martínez González, 2003:6] que, aun bajo el efecto de psicotrópicos, difícilmente se presenta en la práctica ritual.

Sin importar cuan fisiológicamente se encuentren condicionadas las alucinaciones que se presentan bajo el trance, éstas siempre serán dotadas de un sentido acorde al sustrato cultural al que adhiere quien las experimenta, y es dicha interpretación la que realmente interesa a la antropología, “ya que, como ciencia social, ésta no se ocupará de las percepciones o actos individuales si no tienen una repercusión directa en el resto de la comunidad” [*ibid.*]. En otras palabras, lo relevante no es el estado de conciencia en sí, sino la manera en que éste se simboliza y asume en la sociedad, pues es sólo en tales condiciones que repercute en las acciones y el pensar del grupo en general. Por último, también podemos argumentar que los estados de

y éxtasis es la herencia de ésta historia [la historia de los estudios del chamanismo], sin embargo ella constituye un obstáculo para su análisis antropológico, favoreciendo la confusión”.

¹³ De acuerdo con Devereaux [1956] incluso se aprende a ser loco.

conciencia alterada no sirven para definir el chamanismo, ya que, aunque aceptáramos su pertinencia, éstos no constituyen, por sí mismos, la finalidad del ritual. Eso sin mencionar que muy pocas veces aquello a lo que se denomina “trance” constituye la totalidad de una ceremonia; ésta no es su finalidad última y existen muchas otras actividades chamánicas que no lo implican ni requieren el “contacto directo” con la sobrenaturaleza.

Hamayon dice que “Estos pueblos consideran al episodio ritual llamado “trance” como expresión de un contacto o encuentro con ‘espíritus’. En consecuencia, la naturaleza de la conducta del chamán refleja la del contacto, y los diversos gestos expresan diferentes sentidos. Dicho de otro modo, la conducta del chamán corresponde al orden simbólico” [en prensa].¹⁴ Es decir, que el trance es, ante todo, un evento social y no un proceso neuropsicológico. Definir el chamanismo en términos de “trance” es negar al Otro la capacidad de relativizar sus propias creencias, lo cual no tiene por qué ser el caso, pues, a fin de cuentas, la duda no excluye la función simbólica sino que, por el contrario, la enmarca en contextos significativos particulares.¹⁵

Así, podemos concluir que el estudio del chamanismo, en términos de “trance” y “estados de conciencia alterada”, es absolutamente inadecuado, pues además de no producir información sociológicamente relevante, implica la reducción de un complejo religioso a un simple fenómeno neurofisiológico. Además, pretender que todo un sistema simbólico sea legible a partir una simple manifestación corporal es una clara prueba del colonialismo académico que, al querer interpretar las culturas exóticas, muchas veces los investigadores terminamos por ejercer. Cabe notar que no es nada nueva la idea de que el Otro cree lo que para mí es increíble porque para él esto es como una realidad, preferentemente vivida durante un estado de conciencia alterada, sino que, por el contrario, constituye una de las herramientas más usadas para devaluar a la alteridad. Como ejemplo de ello, contamos con las opiniones del *Repertorium Inquisitorum* [1981:410-412] sobre la capacidad de vuelo de las brujas españolas del siglo xv: “Y nadie debe volverse idiota al punto (*nec debet aliquis in tentam venire stultitiam*) de creer que haya ocurrido corporalmente a alguien (o a sí mismo) lo que sólo ha soñado”. Claro está que todo este fenómeno se sustenta en la muy difundida creencia en que el Otro es incapaz de distinguir entre creencia

¹⁴ En otras palabras, “no se trata de abandonarse en un viaje psicodélico, sino de actuar de manera simbólica sobre condiciones reales y específicas que afectan a grupos o individuos particulares” [Martínez González, 2003:7].

¹⁵ Entre otros, Hamayon [en prensa] cita el caso del hechicero Quesalid, descrito por Lévi-Strauss, que se sorprende de que se le tenga confianza mientras él mismo sabe que está haciendo trampa.

y realidad. Una fantasía sumamente arraigada en la cosmovisión científica occidental que, con una valoración positiva o negativa, atraviesa la obra de autores tan diversos como Lucien Lévi-Bruhl, [1945] *La mentalidad primitiva*,¹⁶ Sigmund Freud, [2000] *Tótem y tabú*¹⁷, y Carlos Castaneda, [1968] *Las enseñanzas de don Juan*.

EL ANTROPÓLOGO-CHAMÁN

Aunque ya desde el siglo XVIII algunos rusos habían comenzado a convertirse al chamanismo [Lambert, 2002-2003:28], no fue sino hasta mediados del siglo XX que, principalmente en América, aparece la figura del antropólogo-chamán [Gordon Wasson, 1957; Wasson *et al.*, 1980; Francis Huxley, 1957:194-201; Michael Harner, 1980; Gerardo Reichel-Dolmatoff, 1978]. A pesar de que la mayoría se conformó con participar en el consumo de psicotrópicos, otros pretendían haber sido iniciados como chamanes en poblaciones indígenas; el caso más conocido es el del fraude perpetrado por Castaneda [1968] y la invención de su célebre mentor yaqui don Juan Matus. Reales o no, todos estos autores tienen en común el hecho emplear la experiencia personal para explicar el funcionamiento del sistema chamánico. Es así que, del texto etnográfico pasamos a un tipo de relato introspectivo que, confundiendo experiencia y experimentación, termina por sustituir el discurso del Otro por el de sí mismo.¹⁸

Si el modelo neuropsicológico se presentaba ya como transcultural, este tipo de trabajos serían la prueba de que cualquiera podía convertirse en ritualista y, a través de ello, alcanzar la superación personal. Encontramos, así, personajes como Michael Harner [1980] y Jacobo Grinberg-Zylberbaum [1987: II 52; 1989: VI 20] que no se conformaron con comprender el fenómeno chamánico, sino que buscaron incorporar sus prácticas y saberes a la mística y la terapéutica occidentales. Obviamente dicha “recuperación” no

¹⁶ Lévy-Bruhl explicó que “entre este mundo y el otro, entre la realidad sensible y el más allá, el primitivo no hace distinciones. Verdaderamente vive con los espíritus y con las fuerzas impalpables. Estas realidades son para ellos más reales”.

¹⁷ Freud creía que la mentalidad del niño, el neurótico y el salvaje eran comparables, declara “ni el salvaje ni el neurótico conocen aquella precisa y decidida separación que establecemos entre el pensamiento y la acción [...] el primitivo no conoce trabas a la acción. Sus ideas se transforman inmediatamente en actos. Pudiera incluso decirse que la acción reemplaza en él a la idea”.

¹⁸ Demanget [2001:310] explica, por ejemplo, que después de la publicación de Gordon Wasson, múltiples escritores, periodistas y científicos publicaron numerosos artículos biográficos describiendo las etapas de su experiencia extática al consumir hongos en compañía de María Sabina.

sólo implicó a los especialistas, sino que rápidamente terminó por involucrar a psicólogos, filósofos y el público en general. No obstante, eso no significa que el chamanismo haya ejercido una fascinación especial en los intelectuales modernos, ya que la mayoría de los neochamanes lo desconocen por completo, sino que éste se ubica como una más de las nuevas opciones religiosas que se ofrecieron a los occidentales a partir de la segunda mitad de la década de 1960. Todos estos movimientos de filiación oriental tienen un énfasis particular en la experiencia religiosa, misma que, estando tradicionalmente negada a los legos, resultó sumamente atractiva para quienes se sentían inconformes con su rol al interior de las “grandes religiones” [Martínez González, en prensa a].

Claro está que esta aparente valoración positiva del chamanismo no implicó que se abandonara la idea de que el indígena confunde creencia y realidad, sino que, por el contrario, es en dicho punto que se sitúa la virtud de lo chamánico, el acceso a otras “realidades” inalcanzables para la mente occidental. Se trata tan sólo de la reformulación de un aspecto central del mito del salvaje, cuyo vínculo con el modelo neuropsicológico ya ha sido señalado por Klein *et al.* [2002: 383-419], pues, así como antiguamente se creía que el Otro era poseedor de grandes riquezas materiales —como en El Dorado—, ahora se le ve como depositario de una riqueza intelectual que igualmente puede ser empleada en beneficio de occidente.

EL ÉXTASIS EN EL ARTE INDÍGENA Y LOS CHAMANES DE LA PREHISTORIA

Aunque nunca postuló una relación directa entre el contenido del arte paleolítico y el éxtasis, es preciso señalar que Eliade [1986:59] ya planteaba un posible vínculo entre las cuevas prehistóricas y el chamanismo, pues, se señala que “la importancia de la caverna en la iniciación del hombre-médico australiano refuerza aún más la hipótesis acerca de esa antigüedad. Parece ser que fue muy importante el papel que desempeñó la caverna en las religiones paleolíticas”. Sin embargo, la arqueología todavía tendría que esperar catorce años más para ver emerger la “interpretación chamánica” de las artes tradicionales. En una serie de trabajos sobre escultura mesoamericana —especialmente sobre los olmecas y el occidente de México—, Peter Furst [1965; 1967] buscaba identificar una serie de rasgos culturales de tipo chamánico. En un principio se hablaba de tocados puntiagudos que sugerían las “coronas” de los ritualistas siberianos, luego, siguiendo la muy común identificación entre nahuales y chamanes, fue la transformación hombre-jaguar la que, a su parecer, sería una prueba irrefutable de la práctica del éxtasis. Por último, estableció como criterios definitivos del

chamanismo mesoamericano la creencia en un universo unido por un *axis mundi* representado por un árbol o montaña sagrada, la creencia en que todos los objetos y seres del mundo están dotados de un alma, la importancia de las plantas alucinógenas y el énfasis en la transformación, en particular, humano-animal [Furst, 1976, en Klein *et al.*, 2002:388].

La propuesta de Furst tuvo un eco considerable entre los estudiosos de la plástica prehispánica. Reilly III [1996] lo aplica a la “realeza” olmeca, Freidel *et al.* [1993] y Stross [1994:159] a los mayas del Clásico, Masson y Orr [1998] a Monte Alban, Villanueva Villalpando [1998] a Cantona y van Pool [2003] a Paquimé. Lo interesante es que, en todos estos trabajos, se observa una notable reducción de los “indicadores chamánicos”. Para detectar la presencia de este fenómeno en la gráfica de Monte Alban se menciona la transformación humano-animal, un universo tripartita, así como la posibilidad de pasar por los distintos niveles del universo durante el trance. La identificación de la Plaza Central de Cantona como descenso chamánico al inframundo se apoya en el hecho de que se trata de un espacio hundido al que se accede por medio de nueve escalones (como los nueve niveles del inframundo mexicana) y en la presencia de figuras fungiformes en uno de los entierros de este recinto. Por último, la “hipótesis chamánica” es aplicada a Paquimé en virtud de la presencia de imágenes de hombres fumando y aves antropomorfas “bailando”.

De manera casi paralela a la propuesta de Furst, en Sudáfrica, David Lewis-Williams [1981] se puso a comparar los motivos rupestres con los relatos etnográficos de los bosquimanos contemporáneos para proponer que los primeros eran producto de las visiones que, bajo el trance, obtenían los segundos [Lewis-Williams, 1981; Martínez González, 2003]. De acuerdo a “la interpretación chamánica del arte rupestre”, las visiones que el ritualista tiene durante el trance suelen ser plasmadas sobre la roca a manera de explicaciones. Los motivos rupestres representarían, *grosso modo*, las tres distintas etapas por las que pasa un chamán en éxtasis: Fase 1: alucinaciones visuales que implican figuras geométricas en tonos brillantes (llamadas fosfenos o visiones entópticas). Fase 2: atribución de significados religiosos a las dichas visiones. Fase intermedia: acceso a través de un túnel, torbellino o vórtice a una clara luz que marca el inicio de la siguiente etapa. Fase 3: sensación de transformación en ave o animal y vuelo o nado bajo el agua. A partir de ello se aborda el arte rupestre de pueblos tan lejanos como los de California y Australia, y tan antiguos como los del paleolítico superior europeo [Chipindale, Smith y Taçon, 2000; Whitley, 2000; Clottes y Lewis-Williams, 1996].

A pesar de su aceptación inicial, en los últimos años se ha puesto en duda el valor explicativo de los conceptos de “trance” y “chamanismo” en

el arte y la arqueología. En 2001, Henri-Paul Francfort y Roberte N. Hama-yon editaron todo un volumen sobre los usos y abusos de “chamanismo”; entre los múltiples ensayos publicados, el de Bahn [*ibid.*] es particularmente cuidadoso y detallado. En 2002 Klein *et al.*, publicaron una larga y sesuda crítica a las “interpretaciones chamánicas” en Mesoamérica, y particularmente a la obra de Furst. En 2003 yo mismo presenté en este mismo espacio un trabajo en contra del “modelo neuropsicológico” en el arte rupestre.

Los argumentos son múltiples y variados, por lo que ahora nos limitaremos a exponer los más contundentes.

1. Puesto que ninguno de los pueblos tratados emplea en su propia lengua los términos “trance”, “éxtasis” o “conciencia alterada”, la asociación de los motivos rupestres con los dichos estados no deriva directamente de las interpretaciones indígenas, como pretenden los autores, sino de la de los defensores de tal modelo [Martínez González, 2003]. En el caso específico de los bosquimanos san, es notable el hecho de que los etnólogos no mencionen las danzas extáticas de Lewis-Williams [Bahn, 2001:61].
2. Los indicadores planteados no son necesariamente significativos. Los fosfenos no se presentan exclusivamente durante el trance, sino también durante la migraña o las lesiones oculares, no existe razón alguna para pensar que quien se encuentra en un estado de conciencia alterada sea necesariamente un chamán y nada indica que el fenómeno entóptico deba presentarse necesariamente en la práctica ritual [Martínez González, 2003]. En lo que respecta a la simbología del vuelo y la transformación en Mesoamérica, Klein *et al.* [2002] señalan que ninguno de los criterios planteados por Furst ha sido señalado por Eliade como universal y diagnóstico del chamanismo.
3. Si los estados de conciencia alterada son una capacidad humana natural y su simbología es universal, su identificación sería absolutamente intrascendente para las ciencias sociales [Martínez González, 2003], pues, a fin de cuentas, “no nos dicen nada sus autores” [Bahn, 2001:51] ni del significado que tales motivos puedan tener en un contexto histórico específico.
4. La lectura del arte en términos “chamánicos” parte de la “identificación” de motivos y no del análisis de los conjuntos, asociaciones y composiciones, ello implica que, además de ignorarse las unidades más complejas, las figuras “extáticas” suelen ser sobrevaloradas más allá de su representatividad, frecuencia o dispersión. El caso extremo es la obra de Peter Furst [1967] sobre los chamanes olmecas, pues toda su lectura deriva del estudio de cuatro esculturas que, además, carecen de contexto arqueológico y no consta su autenticidad.
5. La “interpretación chamánica” anula el contexto cultural convirtiendo la relación entre el arte y el estado de conciencia en un mero automatismo, ya que no existe causa alguna para que quien lo haga se vea obligado a plasmar gráfi-

camente sus experiencias.¹⁹ En otras palabras, los diseños geométricos no son producto del consumo de un psicotrópico, pues éstos sólo se presentan en las visiones de los pueblos que los producen. Entre los siona, por ejemplo, el propio canto habla de lo que debe ser visto [Lagrou, 1996:212].

6. La idea de que el chamanismo es un fenómeno religioso original y universal es absolutamente infundada, pues, aun en Siberia carecemos de representaciones de chamanes anteriores al 1000 aC [Jacobson, 2001:277-296].²⁰

Es interesante notar que, de acuerdo con Reichel-Dolmatoff [1978:167-168; Martínez González, en prensa a], los tukano relacionan los motivos que pintan en las paredes de sus casas con visiones producto del consumo de yajé. El antropólogo hizo que los indígenas dibujaran las figuras que veían en sus trances y después pidió a un grupo de ellos que las identificaran.

Casi todos los indios coincidían en el significado de los distintos diseños [...]. Aquel experimento parecía indicar que los motivos de diseño tomados de los dibujos más grandes estaban en cierto modo codificados y que la clave correspondía sobre todo a ciertos aspectos de su mitología y su organización social.

En otras palabras, lo que tiene un valor es el significado y no la figura, el estado de conciencia o la forma en que se produjo la visión. Es posible, entonces, concluir que las llamadas 'interpretaciones chamánicas' también son irrelevantes para el conocimiento y la interpretación del arte y la arqueología en general.

SOBRE LA UTILIDAD DEL TÉRMINO "CHAMÁN" COMO CATEGORÍA ANALÍTICA

Una de las más radicales diferencias entre las ciencias naturales y sociales es que las segundas carecen de códigos universalmente aceptados; el problema es que, muchas veces, actuamos y escribimos como si los tuviéramos y fueran, de antemano, conocidos por la totalidad de los investigadores. Entre muchos otros, este es el caso de la terminología que usamos para diferenciar a los ritualistas. Evidentemente, la falta de precisión ha terminado por provocar la pérdida de información. Sólo como ejemplo, podemos citar el empleo del término "faqui-

¹⁹ Tal proceder implica un tremendo reduccionismo cultural y descontextualiza los elementos tratados de su marco de referencia [Klein et al., 2002].

²⁰ Las primeras representaciones de chamanes, con traje y tambor semejantes a los contemporáneos, se encuentran en grabados rupestres realizados con instrumentos de metal. Dado que las fechas más antiguas para esta clase de objetos se ubican hacia el primer milenio antes de nuestra era, se considera que la práctica del chamanismo tiene más o menos la misma temporalidad. Aun en Tsagaan Salaa y Baga Oigor, dos sitios mongoles con más de 12,000 años de antigüedad, ha sido imposible identificar figuras claramente chamánicas en periodos anteriores al descrito.

res”, por parte de Brasseur de Boubourg [1859, III 28], para nombrar a ciertos personajes cuya identidad, más de cien años después, resulta irreconocible.

Revisando la bibliografía mesoamericanista, es posible notar que, desde el siglo XVI, existe la tendencia a clasificar a los ritualistas en dos grupos mayores. Por un lado se encontrarían los llamados *sacerdotes*, caracterizados por su similitud con el modo de proceder de los profesionales religiosos de tradición judeocristiana occidental,²¹ y por otro lado, un grupo heterogéneo de personajes cuyo principal atributo es su difícil clasificación, entre estos se cuenta a “brujos”, “hechiceros”, “curanderos”, “sortilegos”, “profetas”, “ermitas”, “monjas” y, por supuesto, “chamanes” [ver Molina, 1971 y Saha-gún, 1938 sobre denominaciones antiguas].

Hasta la década de 1950, el término más corrientemente usado para referirse a los no-sacerdotes era “mago”. El problema es que, como sabemos, este término de origen persa —*maguš* “sabiduría”— se refería originalmente al ritualista encargado del culto oficial en los templos y los ritos funerarios; y no fue sino hasta que pasó por el griego, *μα εία*, que comenzó a designar los aspectos menos aparentes y aceptados de la religiosidad popular. Bajo el filtro bíblico, “mago” fue asimilado como un recipiente que podía contener todo tipo de prácticas y creencias marginales.²² Aunque, a diferencia de “brujo” y “hechicero”, “mago” no tiene una connotación necesariamente negativa, es común que se le asocie a la charlatanería, la clandestinidad y las prácticas peligrosas, eso sin mencionar que, regularmente, se le ve como inferior al “sacerdote”. Es así que “mago” y “magia” terminaron por tener un cierto sentido peyorativo que no hace sino distinguir jerárquicamente entre la verdadera religión y los elementos periféricos subordinados [*Diccionario ilustrado de la Biblia*, 1991:392; Royston, 1960:292].

Sobre todo, a partir de la década de los noventa hemos tendido a remplazar el término anterior por “chamán”.²³ La cuestión es que tampoco existe un uso constante de dicho vocablo. Sin tomar en cuenta todos aquellos casos en los que simplemente no se le define [Lumholtz, 1981; Redfield y Villa Rojas, 1964:76; La Farge, 1947:149], encontramos, en primer lugar, un empleo limitado a los pueblos cazadores [Uribe Villegas, 1954:387-396; Kric-

²¹ Del latín sacerdos, sacer “sagrado”, hombre dedicado y consagrado a hacer celebrar y hacer sacrificios [ver Pike, 1960]. Generalmente se asocia al quehacer religioso, público, oficial, periódico y profesional.

²² Incluso el Viejo Testamento [La Santa Biblia, 1960: Ex 22,17; I Sam 28,3] prohíbe su práctica so pena de muerte; nótese también la distinción entre “magia” y “milagro”.

²³ Perrin [1997:89] afirma que, hacia los años setenta, dicho término era prácticamente desconocido en América Latina y que, al igual que en Norteamérica y Europa, hoy tiende a remplazar al de “brujo”.

keberg, 1946]; un segundo uso que se extiende a ritualistas y gobernantes que se valen de estados de conciencia alterada [Reilly III, 1996; Furst, 1967; Freidel *et al.*, 1993; González Torres, 1983]; un tercer manejo que comprende a todo psicoterapeuta indígena; y un cuarto uso que abarca a cualquier ritualista que no sea de tradición judeocristiana o se apegue a una cierta disciplina científica —desde los oficiantes mesoamericanos hasta los practicantes del Espiritismo Trinitario Mariano [Peña: 2000:139; Lagarriga, 1988; 1995]—. ²⁴ Al mismo tiempo, observamos que este concepto no se distribuye de la misma manera en el tiempo y el espacio, es más común para estudiosos de los mayas del Clásico que entre quienes se dedican al Posclásico; es raro en los trabajos sobre nahuas de la época prehispánica pero habitual en los de la actualidad, y prácticamente desconocido en Teotihuacan, pero muy fecundo entre los pueblos nortños de cualquiera de las épocas mencionadas [ver Martínez González, en prensa a]. Esto significa que el contenido de esta palabra carece del más mínimo rasgo de homogeneidad, pues se ha llamado “chamán” tanto a rezanderos y posesos, relativamente marginales, como a gobernantes que suponen encarnar a las deidades patronas [ver, por ejemplo Farfán, 1988, 1992; Reilly III, 1996; Stross, 1994:159].

Así, vale la pena preguntarse: ¿de qué sirve remplazar los vocablos indígenas, suficientemente específicos, por un término tan oscuro como chamán?

A mi parecer, el éxito de este último se explica porque su origen nos es tan remoto que, a fin de cuentas, actúa como un significante vacío. Ahora, si la virtud de “chamán” es justamente su vacuidad, tal vez, sería mejor usar una palabra más neutra y dejarles esa a los tungus para un concepto específico.

La supuesta universalidad del fenómeno chamánico ha dado pie al encasillamiento de las más diversas prácticas culturales bajo la muy estereotipada imagen del chamán. Los argumentos que postulan la independencia del chamanismo de cualquier sustrato cultural han sido un obstáculo para la comprensión de las terapéuticas tradicionales dentro de su marco cosmovisional, y la reducción del chamanismo al éxtasis, tal como se desprende de los trabajos que han seguido a Eliade, ha generado, principalmente entre los arqueólogos e historiadores del arte, una gran cantidad de información que, en realidad, resulta inocua para el conocimiento de las culturas pasadas.

Pudiera imaginarse que, al menos, existe una clara distinción entre los “sacerdotes” y los “magos”, “brujos”, “chamanes”, etc. Esto tampoco es el caso, y “para muestra, basta un botón”. Siguiendo a Perrin [1995b], la

²⁴ Véase también la obra de Lewis [1977], quien prefiere hablar de chamanismo “en un sentido amplio”.

función del *chamán* es establecer una comunicación entre “este mundo” y el “mundo otro”, mientras que en la definición que Pastrana [2008:18] toma de Mauss [1970], el rol del *sacerdote* es exactamente el mismo, fungir como intermediario entre “una comunidad históricamente determinada” y aquello a lo que nombra “lo sagrado”. Para distinguir entre una u otra categoría se ha dicho que unos piden y otros actúan [Malinowski, 1993; Frazer, 1944], que unos adquieren su condición por el adiestramiento y los otros por un don divino [Foster, 1948; 1951, La Farge, 1947], que los primeros trabajan para el poder instituido y los segundos laboran en los márgenes sociales (ver, por ejemplo, la distinción entre *nahualli* y *tlamatini* de León Portilla [1983]), que unos trabajan en el ámbito público y los otros en el privado [Caso, 1953; Porro Gutiérrez, 1996], que el sacerdote sacrifica y el chamán negocia [Pike, 1960, 358] y que unos mantienen el orden y los otros lo reparan [Perrin, 1995a; Hamayon, 1978].²⁵ La realidad es mucho más compleja y la mayoría de las veces es difícil distinguir entre estos dos grupos de funciones. En otras palabras, tenemos tanto “sacerdotes” que “actúan” durante los exorcismos y consagraciones, como “chamanes” que eventualmente “piden” a sus espíritus aliados. Hay “sacerdotes” que deciden adiestrarse tras una “revelación” divina y “chamanes” que, para concluir su iniciación, deben pasar un tiempo aprendiendo con colegas más experimentados. La proximidad al poder o el margen dependen del contexto histórico, pues siempre es posible pasar del uno al otro, según las circunstancias, sin que las funciones del ritualista se vean modificadas. Lo público y lo privado son apreciaciones cualitativas, pues nunca se explicita cuántos individuos deben estar presentes para que un ritual sea público. El sacrificio es una función que no necesariamente es exclusiva a una determinada clase; en Mesoamérica, por ejemplo, existe una amplia diversidad de personajes—incluyendo a los dioses y los hombres comunes—considerados como capaces de sacrificar. Por último, la función conservadora o reparadora no siempre es fácil de reconocer, así, Metraux [1941:580], por ejemplo, indica que la distinción entre sacerdote y chamán no es clara porque el chamán también actúa en favor de la comunidad, organizando y liderando rituales grupales.

A todo esto podemos agregar que, en la mayoría de los casos conocidos, ninguno de estos criterios es pertinente en el discurso indígena. De hecho, basta con echar una ojeada a los escritos de la colonia temprana para darse cuenta de que la terminología indígena es mucho más rica y específica que

²⁵ La visión de la magia como instrumental o mística y el sacerdocio como conservador, instaurada por Mauss, sigue vigente [Langdon, 1996:20].

la nuestra. En dos excelentes trabajos históricos, López Austin [1967] y León Portilla [1958] parten de la asociación entre títulos y acciones para identificar 40 diferentes clases de *magos*, el primero, y 38 distintos tipos de *sacerdotes*, el segundo. Aunque esta labor taxonómica es, sin duda, indispensable, resulta claro que ella no basta para solucionar nuestro problema, ya que como lo admiten los propios autores, la variedad de vocablos y acciones no significa que se trate necesariamente de personajes y personas diferentes.

Ahora, regresando a nuestro punto de partida, si consideramos que la física y las matemáticas son universales —ya que sus leyes no sólo suponen ser verdaderas en la Tierra— y las ciencias sociales particulares y específicas, ¿por qué tendríamos que empeñarnos en emular a las “ciencias duras” y querer que los conceptos que usamos sean válidos para todas las épocas y regiones?

A mi parecer, la solución es no dar por sentada la existencia de un lenguaje universal y comenzar por construir uno que, al menos, tenga validez en los periodos y zonas que nos encontramos estudiando, una labor que permitiría la generación de herramientas mínimas para la transmisión de conocimiento entre colegas de diferentes especialidades y generaciones. La idea es partir de una caracterización que haga confluir la función del ritualista con el contexto histórico social en que se desarrolla, al compararlos entre los diferentes grupos es posible comenzar a construir categorías propias a una región, y a partir de la valoración de semejanzas y divergencias, establecer grados de afinidad entre los ritualistas y los sistemas simbólicos en que se insertan, de distintas culturas más o menos cercanas en el tiempo y el espacio. En ese sentido, la pregunta de si un cierto ritualista es un sacerdote o un chamán dejaría de ser pertinente y, en su lugar, aparecerían múltiples cuestionamientos sobre la naturaleza de los vínculos entre unos y otros personajes²⁶. Así, se daría prioridad a los vínculos históricos entre pueblos vecinos por encima de las coincidencias más o menos casuales que puedan presentarse entre grupos tan remotos como los de Siberia y la cuenca del Amazonas; se pondrían en relieve la unidad, la especificidad y la transformación cultural en lugar de la universalidad y la perpetuidad de la mente y, por fin, podríamos conceder a las llamadas “sociedades tradicionales” una historia tan dinámica y compleja como la nuestra.

²⁶ Por ejemplo, hay cargadores de los dioses en mexicas, quichés y tarascos; todavía en Milpa Alta, Miguel Ángel Rodríguez [2008, comunicación personal] encuentra personajes que cumplen una función parecida. Lo mismo parece suceder en una gran cantidad de terapeutas contemporáneos que llevan el título de “el que sabe” [ver Martínez González, en prensa b].

BIBLIOGRAFÍA

Bahn Paul

2001 "Save the Last Trance for Me: An Assessment of the Misuse of Shamanism in Rock Art studies", en Henri-Paul Francfort y Roberte N. Hamayon (eds.), pp. 51-94.

Bourgignon Erika

1980 "La danza en el trance", en White, John (ed.), *La experiencia mística y los estados de conciencia*, Barcelona, Kairos, pp. 241-256.

Bouyer L.

2002 *Diccionario de teología*, traducción Francisco Martínez, Madrid, Herder.

Brasseur de Boubourg Charles

1859 *Histoire des nations civilisées du Mexique et de l'Amérique Centrale*, t. IV, Arthus Bertrand (ed.), París, Librairie de la Société Géographique.

Campbell James Gabriel

1975 "Approaches to the Study of Shamanism", en *Wiener Völkerkundliche Mitteilungen*, Viena, Museum für Volkerkunde.

Caso, Alfonso

1953 *El pueblo del sol*, México, FCE.

Castaneda Carlos

1968 *The Teachings of Don Juan. A yaqui Way of Knowledge*, Berkeley-Los Ángeles, University of California Press.

Chippindale Christopher, Benjamin Smith y Paul Taçon

2000 "Visions of Dynamic Power: Archaic Rock-Painting. Altered States of Consciousness and 'Clever Men' in Western Arnhem Land, Australia", en *Cambridge Archaeological Journal*, vol. 10, núm. 1, pp. 63-101.

Clottes, Jean y Lewis-Williams David

1996 *Les chamanes de la préhistoire: transe et magie dans les grottes ornées*, París, Seuil.

Demanget, Magali

2001 "Reconstruction of the Shamanic Space and Mystical Tourism in the Mazatec Region (Mexico)", en Francfort, Henri-Paul y Roberte N. Hamayon (eds.), pp. 305-330.

Deveraux, Georges

1956 "The Origin of Shamanistic Powers as Reflected in a Neurosis", en *Revue internationale d'ethnopsychologie normale et pathologique*, núm. 1-19, Tanger, Société Internationale d'Ethnopsychologie Normale et Pathologique, pp. 19-29.

Diana, Julio

2004 *Chamanismo: una práctica milenaria que sí funciona*, México, Editores Mexicanos Unidos.

Diccionario ilustrado de la Biblia

1991 Traducción de Eladio Martínez B, León, Editorial Everest.

Durkheim, Emile

1998 *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, París, PUF.

Eliade, Mircea

1986 *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, México, FCE.

2001 *El yoga inmortalidad y libertad*, México, FCE.

Farfán Morales, Olimpia

1988 "Los nahuas de la Sierra norte de Puebla. El chamanismo entre los nahuas", en Suárez, Cristina (coord.), *Estudios Nahuas*, México, INAH, SEP, pp. 127-144.

1992 *El tlamatqui: Un estudio sobre el chamanismo en la sierra de Puebla*, Tesis para obtener el grado de licenciado en Antropología Social, México, ENAH, INAH, SEP.

Foster, George

1948 *Empire's Children: The People of Tzintzuntzan*, Washington D.C., Smithsonian Institution.

1951 "Some Wider Implications of Soul-Loss Illness among the Sierra Popoloca", en *Homenaje a Don Alfonso Caso*, México, Imprenta Nuevo Mundo, pp.167-174.

Francfort Henri-Paul y Hamayon Roberte (Eds.)

2001 *The Concept of Shamanism: Uses and Abuses*, Budapest, International Society for Shamanistic Research, Akadémiai Kiadó.

Frazer, James George

1944 *La rama dorada. Magia y religión*, México, FCE.

Freidel David, Schele Linda y Parker Joy

1993 *Maya Cosmos: Three Thousand Years on the Shaman's Path*, Nueva York, William Morrow and Company.

Freud, Sigmund

2000 *Obras completas: Tomo XII. Tótem y tabú y otras obras*, Buenos Aires, Amorrortu.

Furst, Peter T.

1965 "West Mexican Tomb Sculpture as Evidence for Shamanism in Prehispanic Mesoamerica", *Antropológica*, núm. 15, pp. 29-80.

1967 "The Olmec Were-Jaguar Motif in the Light of Ethnographic Reality", en Benson, Elizabet (ed.), *Conference on the Olmec*, Washington D.C., Dumbarton Oaks Research Library and Collections, Trustees for Harvard University, pp. 143-178.

González Torres, Yolotl

1983 "El transe y el éxtasis en el Mexico prehispánico", en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, vol. 29, p. 5-20.

Goodman, Felicitas

1998 "Posiciones del trance chamánico", en Doore (ed.), *El Viaje del Chamán. Curación, poder y crecimiento personal*, Barcelona, Ed. Kairos, pp. 82-94.

Grimberg-Zylberbaum, Jacobo

1987-1989 *Los chamanes de México. La voz de ver*, 6 vols., México, Instituto Nacional para el Estudio de la Conciencia.

Hamayon, Roberte

1978 "Les heros de service", en *L'Homme*, vol. 18, núm. 3-4, pp. 17-45.

1990 *La chasse à l'âme: esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, París, Société d'ethnologie, Musée de l'homme.

1995 "Pour finir avec la 'transe' et 'l'extase' dans l'étude du chamanisme", en Beffa, Marie-Lise y Marie-Dominique Even (coords.), *Etudes Mongoles et Sibériennes*, Variations chamaniques, núm. 28, pp. 155-187.

En prensa *Chamanismos de ayer y hoy: seis ensayos de etnografía e historia siberiana*, en Martínez, Roberto y Natalia Gabayet (coords.), México, IIH-UNAM, INAH.

Harner, Michael

1980 *The Way of the Shaman: A Guide to Power and Healing*, San Francisco, Harper & Row Publishers.

Hultkrantz, Ake

1998 "El Chamanismo: ¿Un fenómeno religioso?", en Doore (ed.), *El Viaje del Chaman. Curación, poder y crecimiento personal*, Barcelona, Ed. Kairos, pp. 57-67.

Huxley, Francis

1957 *Affable Savages, An Anthropologist among the urubu Indians of Brazil*, Nueva York, The Viking press.

Jacobson, Esther

2001 "Shamans, Shamanism and Anthropomorphizing Imagery in Prehistoric Rock Art of the Molgolian Altai", en Francfort, Henri-Paul y Roberte N. Hamayon (eds.), pp. 277-296.

Kalweit, Holgar

1988 *Dreamtime and Inner Space*, traducción de Werner Wünsche, Boston-Londres, Shambhala.

Klein, Cecilia, Eulogio Guzmán, Elisa Mandell y Maya Stanfield-Mazzi

2002 "The Role of Chamanism in Mesoamerican art", en *Current Anthropology*, vol. 43, núm. 3, pp. 383-419.

Krickeberg, Walter

1946 *Etnología de América*, México, FCE.

Krippner, Stanley

1998 "Los chamanes, primeros curadores", en Doore (ed.), *El Viaje del Chaman. Curación, poder y crecimiento personal*, Barcelona, Ed. Kairos, p. 143-161.

La Barre, Weston

1970 *The Ghost Dance. The Origins of Religion*, Londres-Aylesbury, Compton Printing Ltd.

La Farge, Olivier

1947 *Santa Eulalia. The Religion of a Cuchumatan Indian Town*, Chicago, The University of Chicago Press.

Lagarriga Attias, Isabel

1988 "Algunos elementos chamánicos entre los iluminados o alumbrados de la Nueva España", en *La palabra y el hombre*, núm. 68, pp. 4-13.

1995 "Intento de caracterización del chamanismo urbano en México con el ejemplo del espiritualismo trinitario mariano", en Lagarriga, Isabel, Jacques Galinier y Michel Perrin (coords.), *El chamanismo en Latinoamérica una revisión conceptual*, México, CEMCA, UIA, Plaza y Valdés, pp. 84-101.

Lagrou, Elsje Maria

1996 "Xamanismo e representaçao entre os kaxinawa", en Langdon J. (ed.), *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*, Florianópolis, Editora da UFC, pp. 197-213.

Lambert, Jean-Luc

2002-2003 *Sortir de la nuit. Essai sur le chamanisme nganassane (Artique sibérien)*, París, Centre d'Études Mongoles et Sibériennes.

Langdon, Jean

1996 "Introdução: xamanismo -velhas e novas perspectivas", en Langdon J. (ed.), *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*, Florianópolis Editora da UFC, pp. 9-28.

La santa Biblia

1960 México, Sociedad Bíblica Latinoamericana.

León Portilla, Miguel

1983 *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México, IIH-UNAM.

León Portilla, Miguel (Ed.).

1958 *Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses*, México, IIH-UNAM.

Lévy-Bruhl, Lucien

1945 *La mentalidad primitiva*, Buenos Aires, Lautaro.

Lewis, I.M.

1977 *Les Religions de l'extase*, París, PUF.

Lewis-Williams, David

1981 *Believing and Seeing: Symbolic Meanings in Southern San Rock Painting*, Londres, Academic Press.

Lohmann Roger Ivar

2003 "Introduction", en Lohman, Roger (ed.), *Dream Travelers. Sleep Experiences and Culture in the Western Pacific at the Nile*, Nueva York, Palgrave MacMillan.

López Austin, Alfredo

1967 "Cuarenta clases de magos en el mundo náhuatl", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 7, pp. 87-117.

Lumholtz, Carl

1981 *México desconocido*, 2 vols., México, INI.

Malinowski, Bronislaw

1993 *Magia, ciencia y religión*, traducción de Antonio Pérez Ramos, Buenos Aires, Planeta Agostoni.

Martínez González, Roberto

2003 "Crítica al modelo neuropsicológico. Un abuso de los conceptos de trance, éxtasis y chamanismo a propósito del arte rupestre", en *Revista Cuicuilco*, núm. 29, pp. 1-13.

s/f Prensa a "Lo que el chamanismo nos dejó. Cien años de estudios chamánicos en México y Mesoamérica", en *Anales de antropología*.

s/f Prensa b *El nahualismo*, México, IIH,IIA-UNAM.

Masson, Marilyn A. y Orr Heather

1998 "The Writing on the Wall: Political Representation and Sacred Geography at Monte Albán in Programs of Building, Nahual Transformation and Captive Sacrifice", en Mock, Shirley Boteler (ed.), *The Sowing and Dawning: Termination and Dedication Processes in the Archaeological and Ethnographic Record of Mesoamerica*, Albuquerque, University of New Mexico Press, pp. 165-175.

Mauss, Marcel

1970 *Lo sagrado y lo profano*, Karady, Victor (ed.), traducción de Juan Antonio Matesanz, Barcelona, Barral.

Metraux, Alfred

1941 "Religion and Shamanism", en Steward, J. (ed.), *Handbook of Southamerican Indians* vol. 5, Washington, Smithsonian Institution, pp. 559-599.

Molina, Alonso de

1970 *Vocabulario en lengua castellana y mexicana, mexicana y castellana*, Miguel León-Portilla (ed.), México, FCE.

Naranjo U., Plutarco

1976 "Plantas psiquedélicas en las antiguas culturas de Asia y América", en Biseca, Carlos (coord.), *Estudios sobre etnobotánica y antropología médica*, México, Instituto Mexicano para el Estudio de las Plantas Medicinales, Centro de Estudios Económicos y Sociales del Tercer Mundo AC.

Narby, Jeremy y Huxley Francis

2009 *Anthologie du chamanisme*, 2ª. ed. en francés, Édition de poche, París, Albin Michel.

Pastrana Flores, Miguel G.

2008 *Entre los hombres y los dioses. Acercamiento al sacerdocio de calpulli entre los antiguos nahuas*, México, IIH-UNAM.

Peña, Francisco de la

2000 "Más allá de la eficacia simbólica del chamanismo", en *Revista Cuicuilco*, vol. 7, núm. 18, pp. 137-152.

Perrin, Michel

1995a *Le chamanisme*, París, PUF.

1995b "Lógica Chamánica", en Lagarriga, Isabel, Jacques Galinier y Michel Perrin (eds.), *El Chamanismo en Latinoamérica: una revisión conceptual*, México, Universidad Iberoamericana.

1997 "Chamanes, chamanismes et chamanologues", en *L'Homme*, vol. 37, núm. 142, pp. 89-92.

Pike, E. Royston

1960 *Diccionario de las religiones*, traducción de Elsa Cecilia Frost, México, FCE.

Porro, Gutiérrez, Jesús María

1996 *El simbolismo de los aztecas: su visión cosmogónica y pensamiento religioso*, Valladolid, SEVER-CUESTA.

Redfield, Robert y Alfonso Villa Rojas

1964 *Chan Kom. A Maya Village*, Chicago-Londres, The University of Chicago Press.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo

1978 *El chamán y el jaguar. Estudio de las drogas narcóticas entre los indios de Colombia*, México, Editorial Siglo XXI.

Reilly III, Kent

1996 "Art, Ritual and Rulership in the Olmec World", en Abrams, Harry N. (ed.), *The Olmec World: Ritual and Rulership*, Nueva York, The Art Museum of the Princeton University.

Repertorium Inquisitorum. Le dictionnaire des inquisiteurs

1981 Louis Sala-Molins (ed.), París, Editions Galilé.

Sahagún, Bernardino de

1938 *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, México, Ed. Pedro Robledo.

Stross, Brian

1994 "Maya Creation: A Shamanic Perspective", *U Mut Maya*, núm. 5, pp. 159-271.

Uribe Villegas, Oscar

1954 "Shamanismo y sacerdocio", *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 16, núm. 3, pp. 387-398.

Villanueva Villalpando, Jorge

1998 *¿Una posible práctica chamánica? La plaza central de Cantona*, Tesis de licenciatura en arqueología, México, ENAH, INAH, SEP.

Van Pool, Christine S.

2003 "The Shaman-Priest of the Casas Grandes Region, Chihuahua, Mexico", en *American Antiquity*, vol. 68, núm. 4, pp. 696-717.

Wasson, R. Gordon

1957 "Seeking the Magic Mushroom", en *Life*, mayo 13, pp. 44-59.

Wasson, R. Gordon, Albert Hoffman y Carl A. P. Ruck

1980 *Camino a Eleusis una solución al enigma de los misterios*, México, FCE.

Whitley, David S.

2000 *L'art des chamanes de Californie. Le monde des Amerindiens*, París, Senil.

Figuras y narrativas míticas del símbolo. Del laberinto entre los *o'odham*, *hopi* y *yuma*

Julio Amador Bech

Facultad de Ciencias Políticas y Sociales,
Universidad Nacional Autónoma de México

RESUMEN: *en este artículo se investiga el origen del símbolo: el hombre en el laberinto y las narrativas míticas que han surgido, a partir del mismo, entre las diversas comunidades o'odham de Sonora y Arizona. Para tal efecto se sigue su uso en diversas manifestaciones de la cultura material, las funciones sociales que cumplen y los múltiples significados que se le atribuyen. Se sitúan, tanto al símbolo como a las narrativas, en relación con las tradiciones orales, recopiladas por la etnografía norteamericana de principios del siglo xx y se confrontan con ejemplos semejantes en el arte rupestre de los hopi y los yuma.*

ABSTRACT: *In this article we study the origin of the man, in the maze symbol, and the mythical narratives that have been created on its behalf between the O'odham communities of Sonora and Arizona. For that purpose, we explore the diverse expressions that appear in the material culture, the social functions they play and their multiple meanings. The symbol and the narratives are confronted with the oral traditions compiled by several northamerican ethnologists in the beginnings of the Twentieth Century and with similar examples of the rock art of the Hopi and Yuma.*

PALABRAS CLAVE: *símbolo, laberinto, mitos o'odham*

KEY WORDS: *Symbol, maze, o'odham myths.*

En este trabajo abordamos el estudio del símbolo del laberinto en relación con algunos mitos, leyendas, creencias y rituales pertenecientes, principalmente, a las tradiciones de la cultura *o'odham* de Sonora y Arizona y, en segundo término, como referencia contextual a las culturas de los *hopi* de Arizona y Nuevo México y de los *yuma* de California. Nuestro tema y punto de partida son las tradiciones míticas orales de los grupos culturales autodenominados *o'odham*, y referidos, también, a partir de la época colonial por los españoles y, posteriormente, por las comunidades mismas y los ajenos,

como pimas y pápagos; asimismo, trataremos las relaciones de estos mitos con aspectos diversos de su cultura y del medio ambiente que habitan. En particular, nos interesa el símbolo del laberinto que aparece en sus leyendas como ejemplo de los procesos de creación y recreación míticos, así como las referencias a otras manifestaciones culturales de los pueblos vecinos.

El término *o'odham*, que quiere decir "la gente", designa a las diversas comunidades indígenas emparentadas entre sí que, no sabemos desde hace cuanto tiempo, han habitado el desierto de Sonora, y de las cuales se tiene registro documentado a partir de los primeros encuentros con los españoles, hacia finales del siglo xvi. Se han establecido algunas distinciones, el concepto de "grupo pimana" se ha aplicado a todo el conjunto de comunidades (pimas y pápagos), radicados tanto en México como en Estados Unidos y extendidos antiguamente de una manera irregular, desde el sureste del estado de Sonora y suroeste de Chihuahua, hasta el Río Gila, hacia el norte, en Arizona. Con ligeras variantes, los pimas altos y bajos hablan la misma lengua, perteneciente al grupo nahua-cuitlalteco, tronco yuto-nahua y de la familia pima-cora.

A partir del periodo del contacto se distinguieron, según sus poblaciones y territorios, con nombres, arbitrariamente asignados a ellos por los misioneros españoles; las de los ríos Gila y Salado fueron llamados pimas, y las del desierto, pápagos. Tales gentilicios obedecen a deformaciones hispánicas de sus nombres tradicionales o de palabras utilizadas por ellos, mas la cronología de esas acepciones no está bien definida aún [Velarde, 1856:344-357]. Parece ser que los *o'odham* occidentales se hacían llamar *papawi o'odham*: "gente del frijol", nombre que después se extendió a todos los habitantes del desierto [Swanton, 1953:357]. Los grupos que se desarrollaron a partir de la cuenca del Río Gila se habrían autodenominado *akimel o'odham*: "gente del río". De acuerdo con Spicer, la "gente del río" llamaba a sus vecinos *o'odham*, que habitaban el desierto y dependían más de la caza y la recolección que de la agricultura: *tohono o'odham*: "gente del desierto" [Spicer, 1941:22; Swanton, 1953:357]. El grupo que ocupó la zona del Pinacate, en el desierto de Altar, se llamaría a sí mismo *hia'ched o'odham*, "gente de la arena" [Crosswhite, 1981:47-76; Pérez de Rivas, 1985:197-201; Radding, 1995:28-32; Spicer, 1962:86-151].

En cuanto a la región que hemos descrito y al periodo histórico podemos observar, en relación con los *o'odham*, registros etnográficos que indican un concepto laxo de territorio que permite a numerosas aldeas pequeñas, diseminadas en un territorio muy vasto, sentirse unidas por muy diversos lazos de reciprocidad y compartir elementos culturales sumamente significativos:

- A) Un sistema mitológico común, con variantes locales menores, dentro del cual destaca la idea de un mismo origen de los diversos grupos *o'odham*.
- B) Una lengua común muy poco diferenciada.
- C) Aspectos muy definidos de la cultura material: estructura de los asentamientos; forma y materiales de las casas; tipos de herramientas para la caza, la recolección, la agricultura y el procesamiento de los productos derivados de estas actividades; tipo de alimentación, vestido, cerámica y cestería.
- D) Lazos de parentesco, definidos por un sistema totémico de clanes y la práctica de la exogamia entre las aldeas cercanas, estableciendo fuertes vínculos de solidaridad gracias a los enlaces matrimoniales.
- E) Formas semejantes de organización política.
- F) Visitas frecuentes entre los distintos grupos de las aldeas para los rituales cíclicos.
- G) Sistemas de prestaciones económicas y reciprocidad entre las aldeas: intercambio de trabajo por agua y alimento en periodos de escasez y sistema de reciprocidad de los dones.
- H) Sistemas comunes de chamanismo y medicina tradicional.
- I) Rituales y prácticas funerarios comunes.

Los *hia'ched o'odham*, gente de la arena, eran el grupo más pequeño pero hacían uso del territorio más extenso, con los recursos más escasos y la tierra más árida, sin embargo, en algunas partes de su hábitat existían ricas concentraciones de alimentos. A pesar de hallarse en constante movimiento, en busca de los recursos propios de cada estación, el peregrinar de los *hia'ched o'odham* requería una cuidadosa planeación que permitiera una exitosa explotación de los recursos disponibles en función de los cambios climáticos estacionales y su influencia en las plantas y en las migraciones de las especies animales [Broyles *et al.*, 2007:133].

Los *tohono o'odham* habitaban y hacían uso de la región desértica del sur-centro de Arizona y noroeste de Sonora, colindando hacia el norte con los *akimel o'odham* y hacia el noroeste con los *hiached o'odham*.

Como los *cucapás* y los *quechanos*, los *tohono o'odham* operaban en base a una "estrategia minimax" de subsistencia, incluyendo una amplia variedad de recursos y un extenso rango de alternativas económicas, en vez de concentrar todos sus esfuerzos en unos cuantos recursos; esta estrategia permitía satisfacer sus necesidades básicas y garantizaba la mayor productividad con el menor detrimento del medio ambiente. Una clave para comprender su aculturación radica en que en vez de sustituirlas por opciones tradicionales, nuevas plantas

y animales eran incluidos, constantemente, dentro de su rango de opciones alimenticias [Broyles *et al.*, 2007:133].

Los *akimel o'odham* eran el grupo más sedentario, aprovechando el agua de los ríos Gila y Salado, así como de los arroyos temporales, tenían una economía en la cual la agricultura complementaba a la recolección y a la caza, de una manera más importante. Los tres grupos vivían en pequeñas aldeas, pero mientras los *hiached o'odham* tenían una mayor movilidad y diversos campamentos estacionales en lugares fijos (ramadas) como en Quito-vaquito, los *tohono o'odham* tenían, principalmente, dos campamentos, uno de verano (*oidag*), en las llanuras desérticas, utilizado para la recolección, la siembra y la cosecha, y otro de invierno (*wahia*) para la recolección y la caza en las serranías con bosques de coníferas, por esa razón se les llamaba “gente de dos aldeas”, mientras que a los *akimel o'odham*, que vivían de manera estable en un solo lugar, se les llamaba “gente de una aldea”.

Es importante señalar que, por lo menos desde que se tiene un registro etnográfico moderno, se sabe que los diversos grupos *o'odham* se consideran a sí mismos formando parte de una misma comunidad extendida a lo largo de un territorio inmenso. La división entre “pimas altos y bajos” ocurrió cuando se establecieron las fronteras militares y culturales a partir de las diversas ocupaciones españolas, mexicanas y norteamericanas de un antiguo territorio único.

Nuestra investigación se basa en las versiones de sus mitos cosmogónicos que fueron recogidas por diversos etnólogos a principios del siglo xx. Las más importantes son las siguientes:

1. La versión de los mitos de origen editada por Donald M. Bahr que fue narrada y cantada a lo largo de varias noches por Juan Smith en la lengua de los pimas, traducida, simultáneamente, al inglés por el pima William Smith Allison y transcrita, directamente, por Julian Hayden en la primavera de 1935 [Bahr, 1994].
2. La recopilada por J. William Lloyd en 1903 en el pueblo de Sacaton, Arizona, recitada y cantada por *Comalk-Hawokih* y traducida, simultáneamente, al inglés por el pima Edward Hubert Wood [Lloyd, 1911].
3. La que Ruth Benedict recopiló durante el verano de 1927 en el sur de Arizona, en el pueblo de Sacaton, teniendo como principales informantes a los pimas William Blackwater y Thomas Vanyiko. Benedict transcribió la traducción simultánea al inglés de la recitación en pima llevada a cabo por el intérprete Johnson Azul, en el verano de 1927 [Bahr, 2001].
4. La recopilada por el antropólogo pápago Juan Dolores, entre 1911 y

1919, entre diversos informantes pápagos de Sonora y Arizona. Completada, ordenada y editada por los lingüistas Dean y Lucille Saxton, en 1973, a partir de sus materiales de campo realizados en la reservación de Sells, Arizona, entre 1950 y 1960 [Saxton y Saxton, 1973].

5. La versión de los mitos de origen pimas, publicada por Frank Russell en 1908 y que de acuerdo con Bernard L. Fontana es, en realidad, obra de su intérprete pápago José Luís Brennan [Russell, 1980].
6. La versión recopilada por Edward S. Curtis en la primera década del siglo xx [Curtis, 1993].

En primer término, queremos situar a estas versiones, ahora conocidas, de la mitología *o'odham* como parte de una secuencia más vasta y compleja de conservación de las tradiciones orales de estas culturas. Estas se han transmitido, entre los guardianes de la tradición (*siniyawokum*), de padre a hijo, o bien a otro heredero, perteneciente a la misma línea de parentesco, quien debía memorizarlas por completo, recitarlas en los rituales de invierno y transmitir las, a su vez, a la siguiente generación [Underhill 1939:126-127].

Estamos frente a una forma tradicional de literatura religiosa ampliamente reconocida desde hace mucho tiempo por la etnología como tradición oral. La tradición oral fue la forma más antigua e importante en la cual se conservó, transmitió y reinterpretó el mito [Vansina, 1966]. La tradición oral no sólo permitió la preservación del mito, sino de todo el conjunto de conocimientos que componen una cultura. Si pensamos que durante milenios los mitos fueron conservados bajo la forma de la tradición oral, visualizaremos la infinidad de cambios y reinterpretaciones que han sufrido, ya que ni la historia ni el narrador han sido los mismos. La historia del mito es la historia de sus múltiples usos y acepciones, de cada una de sus pequeñas pero incontables aventuras en el lenguaje. Toda versión de una historia o de un mito constituye una nueva interpretación. El conjunto de las versiones da como resultado el *campo semántico* del relato. Al interior de éste, cada versión puede ser vista como una secuencia continua y variada de interpretaciones que se concreta en una configuración específica, teniendo, muchas veces, a las otras como referentes.

No existe mito alguno en estado de “pureza original”, todo mito es una secuencia sucesiva de versiones superpuestas y entremezcladas. Lo que ha llegado hasta nosotros es un cúmulo de diversas versiones, interpretaciones, modificaciones que, con el paso del tiempo, han venido a formar parte del cuerpo mitológico. En todas las mitologías ha ocurrido este proceso. El mito existe al interior de un conjunto de prácticas sociales que suponen usos diversos y un devenir.

EL ORIGEN DE LA LEYENDA DE *EL HOMBRE EN LABERINTO ENTRE LOS O'ODHAM*

De acuerdo con los estudios lingüísticos de Dean y Lucille Saxton, la base más antigua de estos mitos y leyendas, sobre la que se sustentan las versiones de finales del siglo XIX y la primera mitad del XX, corresponde, primordialmente, al periodo prehispánico [Saxton y Saxton, 1973]. Afirman que su antigüedad se pone de manifiesto por el escaso uso de términos y rasgos tomados en préstamo de otras lenguas y por la presencia de palabras arcaicas, sobre todo en la oratoria. Especialmente, las canciones muestran “un estilo arcaico con sustituciones fonéticas y patrones silábicos proto-pimas” [Saxton y Saxton, 1973:xvii]. La antigüedad de estos mitos puede constatare, también, en el hecho de que sus relatos dejan ver, de manera muy definida, formas de vida y creencias propias de las culturas de cazadores-recolectores.

Después de una cuidadosa lectura de algunos materiales etnográficos, correspondientes al siglo XX, llegamos a la conclusión de que tanto el mito de *El hombre en el laberinto* como el diseño de éste que se teje en las cestas de los *o'odham* es una creación reciente que debe haberse gestado en las primeras décadas del siglo XX, mismo que para los años cincuenta y sesenta se había difundido por el conjunto de pueblos y aldeas que formaban parte de esta comunidad. Ese fenómeno cultural fue observado por los etnólogos que visitaron esos pueblos y reservaciones, contribuyendo, la antropología moderna, de esa manera, a consolidar y difundir la producción de *nuevos mitos* que, en un sentido estricto, no forman parte del *corpus* antiguo conservado por la tradición oral.

Basamos nuestra hipótesis en la evaluación crítica de los siguientes hechos. En la primera década del siglo XX las mujeres que se dedicaban a tejer cestos desconocían el significado de los diseños tejidos en los mismos. Al ser interrogadas al respecto contestaban: “No sé, las mujeres mayores las hacen de esta manera. Ellas copiaron los diseños, hace mucho tiempo, de la cerámica *hohokam*” [Russell, 1980:135-136]. En el caso de algunos diseños, un cuidadoso análisis estilístico puede demostrar ciertas semejanzas formales entre algunos diseños de la cestería *o'odham* y algunos diseños de la cerámica *hohokam* y el arte rupestre, atribuido a los *hohokam* y a los grupos Trincheras de Sonora [Lindauer y Zaslou, 1994].

En esa misma época, el constante interés de los visitantes, ajenos a la comunidad, acerca del significado de los diseños de la cestería: “llamó a tal grado la atención de los nativos que estos han comenzado a idear e inventar interpretaciones plausibles de los símbolos cuyo significado es totalmente

desconocido para ellos" [Russell, 1980:139]. El diseño de *El hombre en el laberinto* no aparece en el extenso catálogo de diseños de cestería publicado por Russell en 1908, debe haber sido creado en los años posteriores a esa época, posiblemente.

Dibujos de la figura humana semejantes al que aparece en *El hombre en el laberinto* ya están presentes en la cestería, se parecen también a los dibujos antropomorfos simplificados que podemos observar en la cerámica *hohokam* y en el arte rupestre atribuido a los *hohokam* de Arizona, así como a los grupos Trincheras de Sonora.

El diseño del laberinto que se teje en las cestas se basa en los tres elementos formales de los que se derivan todos los diseños tradicionales de la cestería *o'odham*: la greca, la cruz equidistante y la espiral [Russell, 1980:136].

El mito o leyenda de *El hombre del laberinto* que se asocia al Hermano Mayor y a su casa en Baboquivari no forma parte de los mitos antiguos, sino que pertenece a una producción imaginaria posterior, sin embargo, se basa en y se refiere a, diversos pasajes específicos de los mitos de origen antiguos.

A principios del siglo xx, la comercialización de la cestería *o'odham* comenzó a ser una importante fuente de ingresos, junto con otras actividades que intentaban compensar el decaimiento de la agricultura pima. El origen de este problema radica en que ya desde esa época habían sido excluidos del uso del agua del río Gila por los colonos blancos, quienes se apropiaron de parte de las tierras de los pimas y construyeron presas para su propio beneficio, dejando a los pimas sin agua suficiente para sembrar las tierras que habían podido conservar. La comercialización de la cestería trajo consigo la aparición de intermediarios blancos para la venta de las cestas; éstos comenzaron a sugerir cambios en los diseños tradicionales y nuevos diseños que obedecían al gusto de los compradores anglosajones. Russell constató que, a partir del invierno de 1901-1902, los diseños tradicionales de los cestos comenzaron a ser modificados en función de su éxito comercial [Russell, 1980:139].

En 1986, Elizabeth S. Gibson llevó a cabo una investigación etnográfica entre las tejedoras *tohono o'odham* y llegó a conclusiones semejantes:

El diseño del hombre en el laberinto, que se halla frecuentemente, tejido en la cestería de los pápagos, es un elemento dinámico de la cultura pápago. Recientemente se ha convertido en un símbolo tribal de los pápagos y aparece en la papelería oficial del Consejo Tribal, así como en otros ítems culturales [...] que se usan tanto en situaciones de la vida cotidiana como en contextos rituales. Constituye un enunciado visual de la identidad de los pápagos y simboliza su cultura.

A pesar de la evidente importancia que tiene este símbolo, el día de hoy, existen muchos interrogantes acerca de su antigüedad. Aunque no es posible trazar detalladamente su origen y desarrollo, parece quedar bastante claro que apareció, por primera vez, en la cestería de los pápagos, en algún momento de este siglo y ha sido usado extensamente en los últimos treinta o cuarenta años [Gibson, 1986:1 (la traducción del inglés es nuestra)].

En sus conclusiones, la autora afirma que las actitudes de la gente hacia ese símbolo son dinámicas y cambiantes, que ha adquirido mayor importancia en los tiempos recientes y que a pesar de las dificultades que existen para trazar una cronología precisa de la génesis y desarrollo del símbolo, considera que lo más probable es que halla sido a principios del siglo xx, y de que la creación del mismo no debe ser anterior a su aparición en la cestería [Gibson, 1986:15].

De esa manera podemos ver cómo la cesta y la leyenda son una creación reciente que se basa en múltiples elementos fundamentales de las tradiciones culturales antiguas. Así, queda claro que la producción de nuevos mitos se apoya de manera sustantiva en la tradición mítica antigua, la que constituye su soporte y fuente de inspiración principal. Las nuevas creaciones míticas fueron registradas por la antropología de la segunda mitad del siglo xx, lo que fortaleció su apariencia de antigüedad.

La creación y recreación de los mitos es un proceso continuo. Algo que es particularmente cierto en las sociedades tradicionales o en aquellas sociedades actuales cuyas tradiciones culturales continúan teniendo un valor fundamental. Más aún, eso es válido, también en las sociedades modernas y contemporáneas que continúan necesitando de los mitos y produciendo nuevos [Amador, 2004; Campbell, 1992a; Eliade, 1994; Frank, 1994; Kolakowski, 1990; López-Austin 1992; May, 1991]. Los mitos dan forma a las estructuras básicas del pensamiento humano, han existido y funcionado a lo largo de toda la historia, y a pesar de haber sufrido innumerables transformaciones conservan sus características esenciales. Esas estructuras han servido en todos los tiempos para dar respuesta a las interrogantes fundamentales que los seres humanos nos hemos planteado acerca de la vida y su sentido. Al proporcionar los instrumentos básicos de conocimiento e interpretación de la realidad, orientan las formas que adopta el imaginario colectivo. Su adquisición y uso tienen un carácter eminentemente social, inscritos en el interior de los rituales que constituyen lo fundamental de la vida social de los seres humanos.

Habitan en los niveles más profundos de la conciencia, son símbolos, figuras, imágenes que, bajo máscaras distintas, hablan con una misma voz. Al paso del tiempo se han enriquecido, diversificado y vuelto más comple-

jas. No obstante su variada apariencia, podemos seguir reconociendo su unidad. Están contenidas en los mitos y sus arquetipos, siendo esta forma esencial bajo la cual se han conservado. Los mitos son formas abiertas, capaces de ser referidas a situaciones diversas e inéditas. A pesar del paso de los siglos y de los cambios sociales consecuentes, han seguido siendo válidos para explicar situaciones históricas siempre nuevas y diferentes.

Visto desde la perspectiva del conjunto de la historia humana, el mito ha sido la forma de saber más importante en la formación de la vida colectiva de las sociedades, origen y fundamento de las costumbres, las prácticas y las instituciones. El mito está presente en todos los aspectos de la vida social que configuran la cultura. Los mitos y los símbolos arquetípicos definen los procesos de constitución imaginaria del cosmos y de la historia. La estructura del mito es poderosa porque es homóloga a las funciones psíquicas: es semejante al sueño, a la imaginación creativa, a las formas del hacer y el conocer basadas en la *capacidad de transformación de los símbolos*.

En primer lugar, mitos y símbolos dan sentido a las representaciones que son el medio y el origen del conocimiento. Al interior de las prácticas sociales, los mitos configuran el contenido de los procesos y las instituciones que crean y difunden las nociones fundamentales para interpretar y conocer el mundo, implantándolas en la vida personal y colectiva. Las estructuras profundas de los mitos y los símbolos no sólo determinan las formas del pensamiento arcaico, también podemos encontrarlas como sustento de creencias y prácticas en el mundo contemporáneo.

En particular, entre las diversas comunidades *o'odham*, del periodo estudiado, la creación y recreación de los mitos tiene una importancia decisiva en su cultura, juega diferentes funciones. La diversificación de las versiones míticas entre comunidades *o'odham*, cercanas y relacionadas entre sí, habla de la constante reinterpretación y reformulación de los mitos y las leyendas, adquiriendo los relatos, nuevos giros y elementos, abarcando y explicando nuevos aspectos de la realidad. Hemos podido constatar, también, la estrecha relación que guardan los mitos de origen con diversos aspectos de la cultura, explicando y fundamentando un haz muy amplio de actividades y prácticas colectivas. En tal sentido, siguen siendo pertinentes las consideraciones metodológicas de Alfredo López-Austin para el estudio concreto de los mitos:

El mito es una realidad social y, como tal, una realidad compleja. Sus límites son evanescentes en el conjunto de las relaciones que existen en la totalidad social. Su complejidad deriva en parte de que es cruzado por distintos órdenes causales; por ello puede identificarse como objeto ideológico, como texto, como una vía particular de transmisión de la cultura, como un recurso de conservación de

la memoria colectiva [...] Su correcta identificación como objeto social depende de la actividad concreta de conocimiento, lo que incluye las finalidades de las prácticas cognoscitivas del sujeto. De lo anterior puede desprenderse que las posibilidades de determinación de sus límites son múltiples; o sea que el mito puede constituir unidades de estudio diversas, tanto en lo cualitativo como en lo cuantitativo [López-Austin 1992:103-104].

LA INTERPRETACIÓN DE DEAN Y LUCILLE SAXTON: LINEAMIENTOS PARA UNA HERMENÉUTICA DE LOS MITOS O'ODHAM

En particular, sobre los mitos y leyendas *o'odham*, Dean y Lucille Saxton incluyen un conjunto de notas explicativas que considero reveladoras, pues, confrontadas con los trabajos etnográficos de Russell y Underhill, además de contribuir a su comprensión, permiten establecer una relación muy definida con otras manifestaciones culturales como los diseños de la cestería, las estructuras de parentesco entre los clanes totémicos, los bastones de rezo y el origen de los asentamientos culturales, entre otras cosas [Saxton y Saxton, 1973; Russell 1980; Underhill 1939:30-56]. Voy a parafrasearlos *in extenso*, añadiendo elementos no considerados por ellos y comentarios, para poder establecer mi argumentación.

Los Saxton entienden a las leyendas de los pimas y los pápagos como formas discursivas del género de ficción caracterizadas por determinadas formas ritualizadas de apertura y conclusión, a nivel de cada relato, así como por determinadas estructuras gramaticales [Saxton y Saxton, 1973:371]. Cada leyenda consiste en una introducción, uno o más episodios y una conclusión. La introducción sitúa los sucesos y personajes en un ámbito espacio-temporal más o menos armonioso. Puede comenzar con una fórmula narrativa convencional como: *sh hab wa chu'i na'ana*, "dicen que ocurrió hace mucho tiempo", o *heiki huh*, "hace mucho tiempo" [Saxton y Saxton, 1973:371].

Cada episodio consiste en una tesis y su antítesis. La tesis relata la disrupción de la armonía, mientras que la antítesis, las medidas tomadas para restablecerla. La conclusión o síntesis describe la armonía restaurada con una fórmula convencional de cierre como: *am o wa'i hug* "este es el final" o *am o wa'i at hoabdag* "he ahí el centro de la canasta". Esta última es una figura retórica referida al retorno de la armonía, es necesaria para que un relato pueda ser considerado como una totalidad, como una historia completa, sugiriendo que todos los detalles, tejidos unos con otros, en la historia, han sido tomados en cuenta y ningún hilo ha quedado suelto, ningún misterio, sin resolver [Saxton y Saxton, 1973:371].

Para nosotros, esta alusión al cesto es muy importante, como veremos, pues aunque la mayoría de los diseños de los cestos producidos por los *o'odham* en los siglos XIX y XX tiene un centro negro, perfectamente diferenciado del resto del dibujo, creemos que esa alusión resulta verdaderamente pertinente cuando la referimos a un *tipo de cesto en particular*, creado por los *o'odham* a principios del siglo XX, que tiene tejido el diseño del "hombre en el laberinto" y el centro del laberinto coincide con el centro del cesto. De otra manera no se entendería la expresión: *am o wa'i at hoabdag*: "he ahí el centro de la canasta", pues llegar al centro de la canasta implica *descifrar el misterio implícito en el laberinto, única manera de poder acceder a su centro*. Esto supone, además, hacer aparecer al símbolo del laberinto como si éste fuese un símbolo fundamental de la cultura *o'odham*, presente en una multiplicidad de manifestaciones culturales y con un haz plural de significados que se adaptan a los aspectos diversos de la vida.

Tanto las versiones de los mitos de creación que presentamos, como los diseños de la cestería a los que nos referimos son contemporáneos finales del siglo XIX y primera mitad del siglo XX, corresponden, ambos, a los mismos grupos sociales y, por lo tanto, *pertenecen a un mismo contexto cultural*. En ese sentido, los trabajos de investigación etnográfica realizados durante ese periodo entre las comunidades *o'odham* resultan particularmente valiosos para nosotros, pues nos permiten definir con mayor precisión el contexto cultural e histórico de las versiones míticas en las que nos hemos basado, así como su relación con el conjunto de la cultura durante ese periodo.

Los Saxton refieren que mientras que las historias se completan cuando la armonía se restablece, los eventos relatados se completan, al cumplirse un ciclo de cuatro o de algún múltiplo de cuatro, comúnmente designado por el verbo *amhugi*. Las canciones deben cantarse cuatro veces y en una ceremonia tradicional, cuatro canciones conforman una serie, cuatro series una noche y cuatro noches una ceremonia: *cuatro a la cuarta potencia*. Entre los pimas y pápagos de Sonora y Arizona ha existido la tradición de recitar la mitología completa una vez al año, en diciembre, durante las cuatro noches más largas del año [Bahr, 1994:282; Underhill 1939:125]. Se requieren dieciséis días para la purificación de un guerrero. Los cuatro ciclos frecuentemente se agrupan en pares.

En relación con las subdivisiones interiores de las comunidades, vemos que éstas se agrupan en pares formando dos tipos de grupos, teniendo como sus figuras totémicas a los personajes míticos: Coyote y Buitre (zopilote), respectivamente; en el otro par tenemos una tercera, llamada tradicional, aparentemente asociada al Hermano Mayor y una cuarta con figura totémica desconocida u olvidada [Saxton y Saxton, 1973:137; Underhill 1939:30-34].

Entre los pápagos existen, también, cuatro grupos dialectales, definidos tanto por las pequeñas diferencias lingüísticas como por su ubicación geográfica, en torno a “cuatro pueblos originarios”, cuya formación se explica en el llamado: “mito de la Emersión” [Underhill, 1939:59-69].

Las referencias a estas relaciones numéricas simbólicas que giran en torno al número cuatro pueden llegar a ser interminables, sea suficiente, por ahora, establecer la jerarquía principal del número cuatro en la cultura *o’odham*. Conviene dejar claro que esta importancia del número cuatro se sustenta en la estructura definitiva del Cosmos, creado por los dioses en el origen. El mito cosmogónico ha definido un Mundo, una Tierra compuesta de cuatro direcciones, de cuatro rumbos, el ser humano se mueve en éste, su espacio esencial, en torno a estas cuatro direcciones: Este, Oeste, Norte, Sur. Se trata de un *esquema cosmológico cuatripartito*: la estructura tetramorfa de la tierra en el plano horizontal, con sus cuatro puntos cardinales y la prioridad del eje este-oeste debido a la primacía simbólica del Sol. A cada dirección cósmica corresponde un color: Este: color blanco, Oeste: color negro, Norte: color amarillo, Sur: color azul [Lloyd, 1911:17]. Teniendo como fundamento este esquema cosmológico, los ciclos se asocian con los cuatro rumbos del universo, en torno a los cuales, los sucesos giran siguiendo patrones circulares o cuadrangulares. El patrón de movimiento va en dirección contraria a las manecillas del reloj: este norte oeste sur, sigue, de hecho, el movimiento del Sol. El patrón en forma de cruz tiene una estructura pareada y, dentro de la tradición de los pimas y pápagos, comienza por la dirección este oeste y continúa con la norte sur. El movimiento de la primera es circular, como la órbita solar, y el de la segunda, rectilínea, como la caída de la lluvia. Los nombres de las direcciones se agrupan también en pares, teniendo la primera: Este-Oeste, su origen y sentido en el *movimiento circular del Sol* y, la segunda, Norte-Sur, en el *movimiento vertical y rectilíneo del Agua*, que va de lo alto a lo bajo.

El mito cosmogónico *o’odham* relata que el amanecer fue creado en el Este, de donde salió el Sol, que viajó hasta el Oeste, por donde se ocultó para dar lugar, de nuevo, a la oscuridad (Este Oeste: *eje del fuego*). Luego fueron creadas la tormenta de viento y las nubes, formándose la lluvia, que entonces cayó sobre la tierra (Norte Sur: *eje del agua*) [Bahr, 1994:48-49].

Volvemos ahora a la relación entre la estructura del relato y la forma y el diseño de la canasta. Vimos que los sucesos narrados en la leyenda se entretajan para lograr la idea de totalidad, de la misma manera que la canasta y el diseño del “hombre en el laberinto” constituyen, también, una totalidad, una unidad de movimiento, un ciclo completo.

Para ilustrar esta idea, nos valdremos de un mito: “La historia de la bestia”. En este caso, vemos que después de una descripción inicial de armonía, donde se cuenta que la gente vivía tranquila: “Una serpiente gigante emergió de debajo de la tierra y comenzó a devorar a la gente de *Wak*” (la armonía se rompe). El Hermano Mayor tuvo que venir, desde su casa en *Waw Giwulk* (Baboquivari), en respuesta a la solicitud de ayuda por parte de la gente. Pidió que le consiguieran un cuchillo de obsidiana y cuatro palos puntiagudos para enfrentar al monstruo. Mientras se le aproximaba, fue tragado por la bestia, estando ya dentro de ella, clavó los cuatro palos puntiagudos para mantener abierta su boca y su esófago, cercenó su corazón y salió corriendo del interior de la bestia quitando los cuatro palos en su camino hacia afuera. Luego avisó a la gente que el peligro había sido conjurado y regresó a su casa en *Waw Giwulk*. Retornó, así, finalmente, la armonía.¹

En la historia relatada tenemos el movimiento: armonía → disrupción de la armonía → retorno de la armonía que describen los Saxton para los mitos y las leyendas, referido, ahora, al Hermano Mayor, héroe cultural de los pimas y pápagos; movimiento que equivale a la *estructura del ciclo del héroe* que propone Joseph Campbell en su conocida obra: *El héroe de las mil caras* [Campbell, 1992b]. Este movimiento de la acción dentro del relato mítico es explicado a partir del símbolo de *El hombre en el laberinto* que aparece representado en la cestería de los pimas y pápagos. La acción del héroe es simbolizada por el movimiento del hombre dentro del laberinto: en el primer momento está frente a la entrada, se trata de la primera etapa de la gesta heroica, aquella que Campbell llama “la partida” y corresponde, en el relato, al enunciado del problema que el héroe debe resolver; en la segunda etapa se entra dentro del laberinto que simboliza “la prueba”, la dificultad que el héroe debe superar, el enemigo que debe vencer; la última etapa, “el

¹ En visita de campo al pueblo de Quitovak, Sonora, en el mes de septiembre de 2002, pudimos constatar la vigencia de este mito que continúa siendo relatado por la gente del lugar como algo ocurrido, en tiempos antiguos, en el manantial que ahí se encuentra. Pudimos registrar ahí, otras versiones del mismo mito, diferentes en ciertos aspectos a la publicada por los Saxton, en la que escuchamos de viva voz, relatada por el señor Oscar Velasco, el monstruo salía de las profundidades del manantial de Quitovak, donde habitaba, y devoraba a la gente que iba en busca de agua, siendo este manantial la fuente primordial, sino única, de agua para esta comunidad. En esta versión también se pidió ayuda al Hermano Mayor, quien vino al lugar donde aparecía una gran serpiente o dragón y se dejó devorar por ella, estando dentro cortó sus dos corazones y salió de su interior. Muerta la gran serpiente, regresó la paz a la comunidad. Se cuenta que, después, los huesos de la serpiente fueron hallados cerca del manantial [Amador, 2002].

retorno”, supone la victoria del héroe sobre la adversidad, el retorno de la armonía y corresponde al centro del laberinto. Esta estructura del relato es particularmente válida para los mitos de tipo teogónico que narran las hazañas de los dioses y los héroes.

En el diseño de la cesta, el centro del laberinto coincide con el centro de la cesta, por eso dicen los Saxton que para el Hermano Mayor, su casa, *Waw Givulk*, en el monte Baboquivari, es el “centro de la canasta”: lugar donde se resuelven los misterios. Es mucho más que eso, es, sobre todo, el centro del Cosmos pues, como se narra en el mito de creación, el Hermano Mayor envió a sus hermanos de clan a localizar los confines del mundo y una vez encontrados éstos debían regresar; ahí donde los cuatro se reencontraron, se halló “El Centro” [Bahr, 1994:78-79; Bahr, 2001:17-18; Lloyd, 1911:45-46; Saxton y Saxton, 1973:372]. La casa del Hermano Mayor representaría ese Centro-del-Cosmos-en-la-Tierra.

Su casa se dibuja como una construcción fundada sobre un eje vertical y otro horizontal que, en conjunto, representan las cuatro direcciones del espacio, partiendo de este eje, tenemos las líneas radiadas y los círculos concéntricos que dan forma al laberinto; se combinan, así, los patrones en forma de cruz y los circulares, que son característicos de la cultura *o’odham* [Saxton y Saxton, 1973; Russell, 1980:136].

Después de cada aventura, el Hermano Mayor regresa a la seguridad del círculo interior, *Waw Givulk*, “el centro de la canasta” [Saxton y Saxton, 1973:372]. Los movimientos de la acción del héroe, tanto en el relato, como al interior del laberinto, son semejantes y simbólicamente homologables. De tal forma, el diseño del laberinto resulta ser el símbolo, tanto del héroe y su gesta, como *del conjunto de la mitología y de la acción desarrollada dentro de esta*. Recordemos que una de las características esenciales del símbolo visual es la de ser fácilmente identificable, no obstante la complejidad de sus significados. De aquí se derivan otras funciones del símbolo del hombre en el laberinto, pues al simbolizar a la mitología como un todo, se convierte en un símbolo de identidad étnica, en un símbolo de la cultura *o’odham* en su conjunto.

Algo semejante ocurre entre los *yuma*, vecinos de los *o’odham*, donde los diseños del arte rupestre, creados por ellos, tienen una clara referencia a su mitología, mas la referencia *no se da como la representación directa de un pasaje mítico*, sino como la aparición, dentro de la experiencia extática del chamán, de un *patrón de poder*, de una *imagen o figura bien definida que simboliza de manera abstracta y sintética el origen mítico del mundo o la esencia de algún momento o suceso mítico: es una imagen guía*. David Whitley explica, al respecto, que las manifestaciones de arte rupestre de California que tienen una referencia mitológica

constituyen simbolizaciones abstractas de los mitos, más que infantiles dibujos caricaturizados de ellos, pensados para servir como ilustraciones didácticas para su enseñanza [Whitley, 2000:29]. Esto enfatiza, de nuevo, que los indígenas californianos han sido tan sofisticados, cognitivamente, como lo somos nosotros, el día de hoy, y que sus creencias y prácticas religiosas se han basado en conceptos abstractos y sistemas simbólicos tan complejos y desarrollados como los nuestros [Whitley, 2000:94].

Coincido, plenamente, con estas ideas que cuestionan una orientación totalmente errónea de la antropología evolucionista, la cual pensó, durante mucho tiempo, que la aparente simplicidad tecnológica de ciertas culturas iba aparejada con una relativa simplicidad de sus sistemas simbólicos. Hoy sabemos que esa “simplicidad” tecnológica es muy relativa y que más bien implica una cultura muy sofisticada: conocimientos muy extensos y profundos de su medio ambiente natural que incluyen detallados conocimientos biológicos y astronómicos; adaptaciones y estrategias de supervivencia muy eficaces; condicionamientos corporales, psíquicos y espirituales sumamente complejos y elaborados que son los más adecuados al medio y que han sido concebidos para la larga duración.

El símbolo del hombre en el laberinto, que aparece en la cestería *o’odham*, de principio del siglo xx, tiene esas características de complejidad simbólica de las que habla Whitley, lejos de representar un pasaje mítico específico, simboliza un amplio conjunto de ideas y creencias fundamentales de esa cultura, a las que se puede hacer referencia inmediata por medio de esa imagen. El símbolo posee las características de *claridad formal* y *complejidad semántica* que son la sustancia paradójica de todo arquetipo. Participa de la polisemia del símbolo cobrando sentido en los diversos planos de la existencia: cósmico, biológico y antropológico.

EL SÍMBOLO DE *EL HOMBRE EN EL LABERINTO* Y SU PLURALIDAD SEMÁNTICA

Pasemos, ahora, a explorar las distintas funciones y significados atribuidos al símbolo: *El hombre en el laberinto*. Podemos agrupar a las principales versiones e interpretaciones en cinco grandes temas:

- A) el laberinto como símbolo del periplo de la vida y como camino espiritual;
- B) el laberinto como símbolo de la casa del Hermano Mayor (*Siuuhu*), también referido como *I’toi* (“el Bebedor”);
- C) el laberinto como símbolo del mito de la emersión de los *o’odham* del inframundo y la conquista de los territorios *hohokam*;
- D) El laberinto como emblema o símbolo de identidad de las comunidades *o’odham*.

E) El laberinto como instrumento de poder mágico o sobrenatural.

A esta ordenación temática debe sobreponerse otra referida a las fuentes. Es necesario establecer una jerarquía de las fuentes debido a sus significativas diferencias de origen, calidad y función:

1. Fuentes etnohistóricas del siglo XVIII.
2. Fuentes etnográficas modernas (fin del siglo XIX al momento actual).
3. Fuentes arqueológicas y su interpretación moderna.
4. Documentos de las comunidades *o'odham*.
5. Versiones e interpretaciones que circulan a través de los medios modernos de comunicación, de la industria cultural y la cultura de masas.

Si confrontamos los dos grupos, el temático y el que se refiere a las fuentes, podemos proponer una nueva ordenación cualitativa de los temas:

Las fuentes etnohistóricas y etnográficas se refieren, principalmente, al tema del laberinto en relación con la leyenda o mito de origen de la casa del dios llamado Hermano Mayor (*Siuuhu*). Este mito no forma parte del cuerpo sustantivo de la mitología *o'odham*, en ninguna de las versiones que hemos estudiado (Smith-Smith Allison, Blackwater-Vanyiko, Dolores-Saxton y Saxton, Brennan-Russell o *Komalk-Hawkih-Wood-Lloyd*) se narra esta historia. Como hemos sostenido, parece pertenecer a un desarrollo posterior de mitos y leyendas que se crearon más tarde, a partir de ese primer núcleo fundamental, para explicar y dar razón de cuestiones que no habían sido contempladas ahí:

El Laberinto como Símbolo de la Casa del Hermano Mayor. Existe una leyenda de la gente del desierto que ha sido recogida por Byrd Baylor, mientras realizaba su trabajo de recopilación de leyendas indígenas tradicionales entre los niños indígenas de Arizona. Esta leyenda continúa formando parte de las modalidades que actualmente reviste la tradición oral de los pimas y de los pápagos. Fue narrada y transcrita por la niña pima Christine Manuel de la escuela de Saint John.² La leyenda relata la historia que asocia el símbolo del laberinto con la casa del Hermano Mayor (*Siuuhu*) y la sitúa en el tiempo primordial de los orígenes:

En los tiempos antiguos, *Siuuhu*, a quien también se llama Hermano Mayor, necesitaba un lugar seguro para vivir. Aún tenía mucho trabajo, poniendo el mundo en orden para que la gente pima-pápago pudiera habitar-

² Sobre la forma en la que se llevó a cabo esta recopilación ver la Introducción, [Baylor, 1976].

lo, pero no podía lograrlo porque sus enemigos lo seguían todo el tiempo. Aún cuando se fue a vivir dentro de una cueva, sus enemigos lo siguieron. Querían evitar que ayudara a su gente.

Finalmente, decidió construirse una casa bajo la tierra, en el centro de una montaña. Desde la orilla de la montaña cualquiera podía ver la abertura que conducía a su casa, mas, llegar a ella no era tan fácil como parecía.

Cualquiera que quisiese encontrar a *Siuuhu* tenía que seguir muchos pasadizos angostos y sinuosos que daban muchas vueltas. Sus enemigos no sabían que camino tomar. Si escogían uno equivocado, se perdían, quedándose sin aire y morían en la oscuridad.

Mientras sus enemigos andaban dando vueltas y más vueltas, *Siuuhu* se encontraba sentado cómodamente en la seguridad de su cueva. El único problema era que quería que sus amigos pudieran venir a visitarlo sin extraviarse. Hizo un mapa para ellos y, cualquiera que lo siguiese, encontraría el camino sin perderse.

Aún ahora, los indios pimas y pápagos usan ese mapa. Las mujeres hacen un diseño, a partir de él, y lo tejen en los cestos para que nunca se nos olvide como encontrar el camino correcto a través de la vida. Puede conducirte a un lugar seguro [Baylor, 1976:39-40].

La historia se basa en sucesos narrados en las distintas versiones del mito cosmogónico, lo que le da un mayor sentido de autenticidad. En la versión Brennan-Russell se cuenta que el Hermano Mayor construyó su casa en el Monte Baboquivari después de matar al monstruo llamado *Ha-ak* y de liberar a la gente del peligro que ese monstruo representaba. Más adelante, se añade que la casa se situaba en una cueva. [Russell, 1980:224]. En primer lugar es importante destacar que la narración se sitúa en el tiempo primordial de los orígenes, adquiriendo así un estatuto jerárquico equivalente al resto de los mitos de origen. Es, a la vez, un mito de origen, en triple sentido, pues explica: a) el porqué de la construcción de la casa del Hermano Mayor, b) la razón de ser su forma particular de laberinto, y c) el porqué las mujeres tejen el diseño del "hombre en el laberinto" en sus cestas. Los tres orígenes se entretajan en el relato y quedan unidos.

Anna Moore Shaw, pima de origen, nacida en 1898 en el pueblo de Santa Cruz, de la Reservación del Río Gila, comenzó a poner por escrito una recopilación de mitos pimas convertidos en leyendas populares y narrados entre la población, sobre todo, relatadas a los niños. Una primera versión mimeográfica fue publicada en 1963 por el Centro de Educación Indígena de la Universidad Estatal de Arizona, y en 1968 salió a la luz la primera edición del libro: *Pima Indian Legends*. En la recopilación de la señora Moore

Shaw aparece otra versión de la leyenda del laberinto que se titula: “El laberinto o la casa de *Se-eh-ha*”. Relata que:

Una vez que *Se-eh-ha* (el Hermano Mayor) había regresado a su casa en las Montañas Grasientas, decidió construir un nuevo hogar, un lugar habitable que sería como un laberinto con sinuosos pasadizos. Su propósito era confundir al enemigo en caso de que intentara venir a destruirlo. “Estaré seguro en mi alojamiento, en el centro de mi casa-laberinto”, se decía a sí mismo [Moore Shaw, 1972:15 (la traducción del inglés es nuestra)].

A continuación, la breve historia narra la manera en la cual los guerreros enemigos que intentaron matar al Hermano Mayor se extraviaron dentro del laberinto y murieron. El relato termina de manera semejante, contando que el día de hoy el diseño del laberinto es tejido en las cestas pimas y que: “el patrón simboliza la vida con obstáculos que oscurecen el camino” [Moore Shaw, 1972:16].

Fuentes Etnohistóricas del siglo XVIII. En un documento jesuita, anónimo, de 1764, escrito por los misioneros de esa orden que llegaron al territorio de los *o’odham*, se hace referencia a una casa en forma de laberinto, cuyo diseño aparece en el documento y se dice que es copia del que los informantes indígenas dibujaron sobre la arena para explicar a los frailes la historia que contaban [*Materiales para la historia de Sonora*, Historia: vol. 16, exp. 1, foja 19; AGN]. El dibujo del laberinto guarda ciertas semejanzas, tanto con el diseño del laberinto que aparece en la cestería de los pimas y pápagos, como con un petrograbado que se encuentra en el sitio arqueológico de Arroyo Hondo, Nuevo México, y otros tres encontrados en sitios *hopi*: uno cerca de Oraibi, otro cerca de Shipaulovi y uno más tallado sobre el muro de unas ruinas de Casa Grande cerca de Florence, Arizona.

El texto de los misioneros dice lo siguiente:

Cuentan aquellos Pimas de otra casa de traza y fábrica más peregrina, que dicen hallarse mucho más arriba, sobre dicho Río [Gila], su figura es de un género de laberinto, cuyo plan, como lo pintan los Indios en la arena, es a la manera como va aquí: [aparece dibujo].

pero parece más verosímil [h]aber sido Casa de placer que de vivir en ella de asiento un gran Señor [*Ibid.*].

Para nosotros resulta muy significativo que los *o’odham* hayan referido esta casa en forma de laberinto como perteneciente a “un gran Señor” y, muy bien, ese “Gran Señor” pudo haber sido el Hermano Mayor y la referencia, una referencia mítica, por lo que el documento deja ver que el entendimiento del misionero, respecto de lo que los indios relatan, parece

ser muy escaso. Este es el documento más antiguo que conocemos en el que se haga referencia al laberinto, incluso, lo que aparece en el dibujo como “la entrada” puede representar la figura humana esquematizada que conocemos por el diseño de la cestería *o’odham*.

No contamos con la documentación suficiente para saber si los pimas mencionados en el documento se referían a un hecho histórico y, por lo tanto, la casa en forma de laberinto y el gran Señor existieron en un lugar y tiempo determinados o si más bien la referencia era a un acontecimiento mítico. Pese a esta incógnita podemos constatar, sin embargo, dos cosas: a) que entre los pimas del periodo del contacto el tema del laberinto existía y estaba asociado a la casa de “un Gran Señor”, y b) el diseño de ese laberinto es muy semejante al diseño moderno de la cestería *o’odham*. En conclusión, podemos ver cómo el tema del laberinto pertenece a una tradición cultural que, por lo menos, puede rastrearse hasta el siglo XVIII. Más allá de eso, queda aclarada la importancia que la mitología tiene para el conjunto de la cultura *o’odham*, la manera en la cual los temas fundamentales de la mitología están presentes de diversas maneras en un espectro muy amplio de su cultura, atravesando el conjunto de las costumbres, las creencias y la cultura material.

Fuentes Etnográficas. Durante nuestra visita de campo a la comunidad de Quitovak, Sonora, en septiembre de 2002, pude constatar que el símbolo del laberinto forma parte de una variada serie de actividades y creencias [Amador, 2002]. El señor Oscar Velasco se dedica, entre otras cosas, a la elaboración de artesanías y relató que talla el diseño del hombre en el laberinto sobre piedras planas y redondas. Vende esos objetos en la tienda de artesanías de la Nación *Tohono O’odham* que se encuentra en Sells, Arizona. Se ofreció a tallar una pieza para mí, si me interesaba.

Observamos, en su casa y pintado por él, sobre una mesa de metal, el diseño del hombre en el laberinto, al preguntarle sobre el significado del símbolo, me dijo: “el laberinto es la vida”. Relató, también, que: “hay un dibujo del laberinto que mide diez metros por siete, en un lugar sagrado, en tumbas del Pinacate”. Añadió que: “el laberinto me ayuda con mis problemas, lo miro un rato y me llega la solución”.

En estas escuetas referencias encontramos usos y significados muy diferentes, incluso, opuestos. Desde un aparente valor espiritual, comprendido en el significado del laberinto como periplo de la vida o en una aparente función como símbolo para la contemplación, una especie de “mándala”, hasta su manifiesta trivialización a través de un uso abiertamente comercial.

Evidencia arqueológica y sus interpretaciones. La evidencia arqueológica y sus interpretaciones de los restos culturales refieren, principalmente, dos tipos de significados y funciones del laberinto:

1. El laberinto como símbolo del mito de la emersión de los *o'odham* del inframundo y la conquista de los territorios *hohokam*. Frank Waters asocia el significado del laberinto con el mito del emerger de los *o'odham* del inframundo. Señala que los pimas llaman al diseño del laberinto: "la Casa de *Teuhu*", siendo *Teuhu* el topo que cavó el túnel espiral hacia la superficie, permitiendo a los pimas, que se encontraban en el inframundo, emerger de nuevo a la tierra, vengar el asesinato de su dios, el Hermano Mayor, y conquistar los territorios ocupados por los *hohokam* [Patterson, 1992; Waters, 1963:30-31]. En esta versión se asocia la forma del laberinto a la espiral del túnel cavado por el topo. En la versión Brennan-Russell se narra con detalle el episodio del topo cavando el túnel en forma de espiral para la emersión de los pimas [Russell, 1980:226].

A partir de su larga estancia entre los *hopi*, Waters redactó una extensa versión de la mitología *hopi*. En su libro explica que el significado del "mito de la Emersión" se sintetiza en el símbolo del laberinto [Waters, 1963:29]. Lo dicho por Waters debe tomarse con ciertas reservas, pues su orientación fue más literaria y esotérica que etnográfica, en un sentido estricto. Si leemos con atención su texto podremos percatarnos, claramente, la manera en la cual, lo que Waters observó, va adquiriendo un cariz similar al del estilo de la literatura *New Age*.

Más allá de esas consideraciones podemos afirmar que en la cosmogonía *hopi*, al igual que en la *o'odham*, aparece un concepto cíclico del tiempo que también está presente en los mitos de origen nahuas y mayas-quichés: la idea de la creación-destrucción cíclica del mundo. Tanto entre los *hopi* como entre los *o'odham*, la supervivencia y paso de la humanidad, de un mundo a otro, se consigue gracias a que una parte de ella logra salvarse de cada destrucción, ocultándose bajo la tierra y emergiendo de nuevo del inframundo hacia la superficie, una vez que los nuevos mundos iban siendo creados. A este ciclo se le ha llamado: "el mito de la Emersión". De acuerdo con esas narrativas, el laberinto es, a la vez, el símbolo de la emersión y la prueba material de su veracidad. Según Waters, existen dos formas del símbolo, una cuadrada y otra circular:

Al símbolo se le conoce, comúnmente, como *Tápu'at* (Madre e hijo).

- A) El de tipo cuadrangular representa el renacimiento espiritual, implícito en el paso de un mundo al otro, tal como lo simboliza el acto de emerger en sí mismo. En esta forma del diseño, la línea recta que emerge de la entrada no está unida al laberinto. Sus dos extremos simbolizan los dos estadios de la vida: el niño aún sin nacer, dentro de la matriz de la

Madre Tierra y el niño después de haber nacido; la línea simboliza el cordón umbilical y el camino de la Emersión.

- B) El tipo circular difiere ligeramente en diseño y significado. La línea central de la entrada se conecta directamente con el laberinto, y el centro de la cruz que se forma, simboliza al Padre Sol, el dador de la vida. Dentro del laberinto, las líneas terminan en cuatro puntos. Las líneas y pasadizos, al interior del laberinto, forman el plan universal del creador, el que el ser humano debe seguir en su Camino de la Vida; los cuatro puntos simbolizan los puntos cardinales o las cuatro direcciones, incluidas dentro del plan universal de la creación [Waters 1963: 29-30 (la traducción del inglés es nuestra)].

Los significados aludidos hacen referencia a los mitos cosmogónicos de los *hopi*, donde dos de los dioses principales aparecen bajo una estructura pareada de opuestos complementarios, femenino-masculino: Tierra-Sol.

Con la sabiduría prístina concedida a ellos [los primeros seres humanos] entendieron que la tierra era una entidad viviente, igual que ellos. La Tierra era su madre; habían sido hechos a partir de su carne; se amamantaban de su pecho. Pues su leche eran los pastos, de los cuales se alimentaban todos los animales, y el maíz, que había sido creado especialmente para alimentar a la humanidad. Mas, la planta del maíz era también una entidad viva, con un cuerpo similar al del hombre en muchos aspectos, y la gente pudo dar forma y sustancia a su cuerpo gracias a la carne del maíz. Por eso el maíz era también su madre. Así, conocían a su madre en dos aspectos que, frecuentemente, eran sinónimos, como Madre Tierra y como Madre Maíz.

Gracias a su sabiduría, también conocían a su padre bajo dos aspectos. Él era el Sol, el dios solar de su universo. No fue sino hasta cuando él se apareció a la hora de la luz roja, *Tálawva*, que los seres humanos pudieron alcanzar su forma acabada. Sin embargo, la suya no era otra cosa sino la cara a través de la cual *Taiowa*, su Creador se asomaba [Waters 1963:8-9 (la traducción del inglés es nuestra)].

En su forma cuadrangular, el laberinto es un símbolo de tránsito entre los mundos o vidas y así tiene un valor temporal: simboliza los ciclos temporales, mientras que en su forma circular constituye un esquema espacial, es un símbolo de la estructura cosmológica.

Patterson se refiere a esta interpretación de los símbolos del laberinto, aportada por Waters, añadiendo que en una roca hallada en un sitio arqueológico, ubicado al sur de Oraibi, en Arizona, se encontraron cinco petrograbados con el diseño del laberinto en forma cuadrada y otro en forma circular, medían, todos ellos, entre diez y quince centímetros. Menciona otro petrograbado circular encontrado en una ruina de "Casa Grande", cerca de Florence, Arizona. Patterson dice que al símbolo del laberinto se

le conoce comúnmente como: *Tapu'a*: “Madre e Hijo”. Asimismo, hace referencia a un petrograbado con la forma circular del laberinto, hallado en Hopi Mesas, Arizona, al cual se le llama: *towi'nakvi'tata* [Patterson, 1992; McGregor Stephen, 1936]. Se trata de cuatro laberintos rectilíneos que corresponden a los cuatro mundos de los mitos cosmogónicos *hopi*, donde se dice que la creación ha consistido en un ciclo de creación y destrucción sucesiva de cuatro mundos o eras (dimensión temporal del cosmos) y el laberinto circular simboliza la estructura definitiva del cosmos (dimensión espacial del cosmos).

- 2) El laberinto como instrumento mágico. En la versión de Juan Dolores de los mitos cosmogónicos *o'odham* se designa al monte de Baboquivari como el lugar donde se encontraba la casa del Hermano Mayor, añadiéndose que el Hermano Mayor tenía un petate tejido sobre el que dormía y que cuando viajaba lo enrollaba y lo hacía a un lado. Se dice que la huella de ese petate todavía puede verse impresa, ahí en el monte. Ese diseño del tejido del petate, impreso sobre la roca, es también *otra forma que reviste el símbolo del laberinto* y puede ser una referencia tanto a un petrograbado que se halla en el sitio y tiene forma de laberinto, como a uno de sus significados simbólicos: la casa del Hermano Mayor en forma de laberinto [Saxton y Saxton 1973:147-149].

Hemos reproducido, anteriormente, una leyenda pima que relata cómo el Hermano Mayor dio a su casa una forma de laberinto para extraviar a sus enemigos y de esa manera protegerse de ellos. En esa leyenda pima se nos dice que en el tiempo de los orígenes, el Hermano Mayor se ocupaba de “preparar y arreglar al mundo para los pimas y pápagos pero no podía llevar a cabo su trabajo porque sus enemigos lo seguían a todas partes”. Eso lo llevó a la idea de construirse una casa en el centro de una montaña, haciendo que esta casa estuviera compuesta por túneles y pasadizos en forma de laberinto, donde sus enemigos se extraviarían [Baylor, 1976:39].

Esta función mágica del laberinto no es exclusiva de los *o'odham*, un concepto semejante en cuanto a la función del laberinto como medio de confundir y extraviar a los enemigos aparece en la cultura vecina del Río Colorado, en un territorio que, predominantemente, han ocupado los *yuma*. En esta región, situada a ambos lados del río Colorado, existen unos geoglifos con forma de laberinto. Acerca de los usos rituales del símbolo del laberinto en esta región, David S. Whitley afirma que:

[...] gran parte del arte rupestre de la nativa California estaba asociado con los chamanes y sus experiencias de estados de conciencia alterados. Sin embargo,

esto no era, invariablemente, el caso, tal como la Tradición Figurativa de geoglifos lo ilustra. Existe considerable información etnográfica que concierne a una de las dos variantes de esta tradición: los geoglifos que se hallan a lo largo del río Colorado. Estos geoglifos fueron utilizados en rituales públicos que, siendo dirigidos por chamanes, concernían a la re-presentación de la creación mítica del mundo. Los motivos retratan, principalmente, personajes míticos; a menudo, los sitios se encuentran en las supuestas locaciones de los eventos míticos y, en ocasiones, los sitios están asociados a rutas de peregrinaje ritual [...] Una forma, quizás única, de geoglifo está presente en un sitio aledaño al río Colorado. Se le conoce como el Laberinto de Topok y consiste de un patrón cuadrangular de surcos profundos trazados en la grava de la terraza ribereña. Aquí, la figura sobre la tierra está asociada a la purificación ritual. Los hablantes de lengua yumana eran conocidos como grandes viajeros y comerciantes, existiendo reportes de grupos viajando tan lejos como la costa del Pacífico, por motivos de trueque. Sin embargo, creían que la exposición al contacto con extranjeros podía causar contaminación espiritual. En relación a esto, tenían chamanes especializados que eran responsables de curar la “enfermedad del enemigo” y tenían rituales prescritos para evitar que dicha contaminación ocurriese. Tal como Edward Curtis escribió, hacia el fin del siglo XIX: “Se cree que corriendo hacia dentro y hacia fuera, a través de uno de esos laberintos inmensos, aquél que estuviese embrujado por un espanto [fantasma] podía confundir y extraviar al espíritu para de esta manera eludirlo”. El Laberinto de Topok es el “laberinto” descrito en esta cita [...] Los geoglifos del río Colorado sólo pueden ser considerados como brillantes concepciones simbólicas de una serie de complejas ideas y principios filosóficos. La aparente simplicidad artística de las formas de los geoglifos parece contradecir o velar la verdadera profundidad de las nociones intelectuales que subyacen a ellos [Whitley, 2000:95-96].

Existen, incluso, fotografías tomadas por Edward S. Curtis de los grandes geoglifos en forma de laberinto, trazados con pequeñas hileras de rocas en el desierto, Whitley sostiene que corresponden al laberinto de Topok, que se halla en Needles, California, al oeste del río Colorado. Existen, además, en esa región, petrograbados con diversas variantes del diseño del laberinto. Si tomamos en cuenta los otros ejemplos de petrograbados con forma de laberinto que se hallan en Arizona y Nuevo México, veremos que, con distintos significados y funciones, el símbolo del laberinto ha sido un motivo importante de las diversas manifestaciones rupestres del suroeste de los Estados Unidos y el noroeste de México.

En el noroeste de Sonora, dentro del territorio que fue ocupado por los *o’odham*, a la llegada de los europeos, encontramos también grabados rupestres que pueden ser representaciones del laberinto, que se han hallado en sitios arqueológicos donde también han aparecido vestigios culturales

atribuidos a la cultura prehispánica de los ríos Magdalena-Altar-Asunción-Concepción, llamada Cultura de Trincheras, la que se considera que ocupó la región entre el año 200 y el 1450 dC. Acerca de estos debemos tomar en cuenta que, aunque se han podido registrar y clasificar una gran variedad de diseños geométricos que diversos autores designan como laberintos [Ballereau 1988:37-50; Braniff, 1992:129-146], no todos los diseños parecen ser, estrictamente hablando, verdaderos laberintos y, obviamente, el significado que les pudieron atribuir quienes los grabaron no puede conocerse hoy. Dominique Ballereau, que trabajó durante tres temporadas de campo en el sitio de La Proveedora, en el noroeste de Sonora, clasificó una serie muy grande de diseños de petrograbados que él considera se trata de laberintos [Ballereau 1988: 37-50].

Durante el trabajo de campo que llevé a cabo en el sitio de La Proveedora, en el noroeste de Sonora, observé un petrograbado que representa una figura antropomorfa, semejante a la del diseño de la cestería *o'odham*, colocada sobre lo que parece ser la entrada de un laberinto o un conjunto laberíntico de grecas en forma de "S". La variante estilística del "laberinto" es diferente de la que predomina en los diseños de la cestería *O'odham* [Amador, 2002]. Esto plantea muchas interrogantes, entre ellas, la de la antigüedad del símbolo del laberinto en la región y su posible continuidad a través de diversas tradiciones culturales. No pudiendo resolver esa interrogante, puedo observar, por lo menos, que para la creación de nuevos mitos, los *o'odham* se basaron en elementos pertenecientes a las tradiciones locales. Así, por ejemplo, en el caso de la cerámica, Russel refiere que entre los pimas, las ollas para almacenar agua tienen diseños que fueron copiados de los restos de cerámica *hohokam* [Russell 1980:124].

Por otra parte, tanto Russell como Fewkes atestiguaron que en las primeras dos décadas del siglo xx, los pimas de la región del río Gila rendían culto a algunos sitios con petrograbados, atribuidos a los *hohokam*, y que los consideraban como lugares sagrados [Fewkes, 1912:25-179; Russell, 1980:254-256].

Documentos Recientes de las Comunidades *O'odham*. En algunos documentos producidos por distintas comunidades *o'odham*, predominan dos tipos de significados y funciones: 1) periplo de la vida, camino espiritual, y 2) emblema de ciertas comunidades *o'odham*, en particular, y símbolo de todas las comunidades *o'odham* en tanto una sola unidad colectiva.

Fuera de las referencias al símbolo del laberinto que puedan tener una relación directa con la tradición oral de los *o'odham*, nos encontramos con una proliferación contemporánea de versiones e interpretaciones de ese mito que forman parte de un fenómeno actual de "inflación mítica" o remi-

tificación moderna del mito antiguo, son derivados de la cultura tradicional, pero ya no pertenecen a ella, en sentido estricto. Este fenómeno actual tiene su origen en diversos procesos sociales recientes:

- 1) La revaloración de su cultura tradicional que las comunidades *o'odham* han comenzado a vivir y promover en las últimas décadas, después de un largo periodo de deterioro social y cultural que se agudizó a partir de los años treinta del siglo pasado.
- 2) La abundante literatura antropológica sobre las culturas indígenas de Norteamérica, su amplia difusión y su creciente importancia en la cultura general de ciertos lugares con una significativa población indígena, como ocurre en los lugares cercanos a las reservas *o'odham*, e inclusive en ciudades grandes como Phoenix y Tucson, en Arizona. Es importante señalar la influencia de esta nueva literatura antropológica sobre las propias comunidades *o'odham*, el día de hoy.
- 3) Las modas culturales contemporáneas como el fenómeno "*New Age*" que ha tratado de revalorar las más diversas tradiciones religiosas y espirituales para producir una nueva ideología pseudo-religiosa. Algunos de estos grupos se han encargado de difundir a través de internet algunos aspectos de la cultura y la mitología de los *o'odham*.

Pasemos, ahora, a explorar las distintas funciones y significados atribuidos al símbolo del "hombre en el laberinto" que son producto de este fenómeno actual de inflación mítica o remitificación.

- 1) El laberinto como camino espiritual: En esta versión, el laberinto se entiende como representación del ciclo vital completo. A lo largo de la vida, los seres humanos recorreremos este camino hasta el final, donde se encuentra la muerte. Es un camino intrincado que tiene innumerables giros y cambios de rumbo. El reto consiste en hallar la armonía espiritual en el proceso. Eso sólo es posible mediante la adquisición de la sabiduría que es el bien máspreciado de la tradición *o'odham*.

En un texto fotocopiado, con el título: *I'toi, Man In The Maze*, sin fecha ni autor, que se distribuyó durante una celebración ritual realizada en Organ Pipe National Park, Arizona, por miembros de la *Tohono O'odham Nation*, aparece explicada esta interpretación del laberinto:

El hombre en la cima del laberinto representa el nacimiento. Al seguir el patrón blanco de la parte superior, la figura atraviesa el laberinto, topándose con innumerables giros y cambios, al igual que ocurre en la vida. Mientras la travesía continúa, uno va adquiriendo sabiduría y comprensión. Acercándonos al final del laberinto, uno se retira a un pequeño rincón, antes de alcanzar el oscuro

centro de la muerte y la vida eterna. Aquí es donde uno se arrepiente, purifica y reflexiona acerca de toda la sabiduría adquirida. Finalmente, purificados y en armonía con el mundo, la muerte y la vida eterna pueden ser aceptadas.

Destacaremos algunas cuestiones que nos parecen importantes del texto. Lo primero que nos interesa es la referencia al Hermano Mayor (*Siuuhu*), llamado, también “el Bebedor” (*I’itoi*), personaje mítico central de la tradición *o’odham*. Esto vincula el símbolo del laberinto de manera explícita con los mitos de origen *o’odham*. En segundo término, *I’itoi* aparece en su carácter de “Hermano Mayor”, es decir, como maestro espiritual de la gente del desierto, modelo ejemplar de comportamiento a imitar, y a la adquisición de sabiduría como la finalidad primordial de la vida. El mito tiene, en este caso, tres funciones muy definidas:

- a) una función cognitiva (el mito constituye una estructura explicativa que permite conocer el origen de las cosas y su razón de ser): el mito sirve para enseñar la esencia de la vida humana;
- b) una función psicológica y moral (pone de manifiesto los conflictos de la vida humana y ofrece soluciones armónicas a esos conflictos, define las reglas del comportamiento social): el mito enseña un comportamiento ejemplar que conduce a una vida armoniosa y a la adquisición de sabiduría;
- c) una función ontológica (enraíza la vida humana en un cosmos y su orden arquetípico): el mito sirve como símbolo de iniciación para los jóvenes, instruyéndolos en el camino de la sabiduría y el buen vivir; además, el relato estructura un cosmos y sitúa a la comunidad *o’odham* dentro de él [Amador, 2004].

Se nos dice que el hombre a la entrada del laberinto simboliza el nacimiento. El recorrido del laberinto simboliza el camino de la vida, “lleno de cambios y giros”; su curso es largo, de modo que permita que el significado de la vida pueda ser revelado paulatinamente, “dotándonos de conocimiento, fuerza y comprensión”. Tiene un sentido espiritual que se alcanza al final, pero, antes de la muerte, se habla de un momento climático de reflexión y purificación que es producto de la sabiduría alcanzada en esta etapa final de la vida, lo que permite lograr la armonía con el mundo y la aceptación de la vida y la muerte. A esta última se le da el sentido de “vida eterna”, integrando, de esa manera, creencias pertenecientes a la tradición *o’odham* con las creencias cristianas, adquiridas a partir de los diversos procesos de colonización española, mexicana y anglosajona.

La fuente que reproduce el texto de la Nación *Tohono O’odham*, añade un comentario, refiriendo que el mismo motivo del “hombre en el laberin-

to" que aparece en el documento, puede encontrarse en los diseños de la cerámica y la cestería de los grupos pima de la región centro-sur de Arizona, cercana al pueblo de Hickiwan [<http://ca.geocities.com/rfhowells/nhpfiles/tohono.htm>].

- 2) En una versión semejante al significado de "periplo vital" y "camino espiritual" se añaden la referencia a la Casa de *Siuuhu* (el Hermano Mayor) y la función de simbolizar a la comunidad *O'odham*; aparece como emblema del grupo Pima-Maricopa del sur de Arizona:

El Gran Sello de la Comunidad Indígena Pima-Maricopa de Salt River es un antiguo diseño de las tribus del sur de Arizona. El diseño representa el Laberinto, o la Casa de *Siuuhu* (el Hermano Mayor).

La leyenda del "hombre en el laberinto" ayuda a los niños a entender el sentido de la vida. El laberinto representa las experiencias que vivimos y las decisiones que tomamos en nuestro camino, a través de la vida. Ilustra la búsqueda de equilibrio –físico, social, mental y espiritual. En medio del laberinto se encuentran los sueños y las metas de las personas. La leyenda dice que cuando alcanzamos el centro, el dios Solar se encuentra ahí para darnos la bienvenida y pasarnos al mundo que sigue [<http://www.saltriver.pima-maricopa.nsn.us/community.html>].

En esta última versión encontramos una triple referencia, pues remite tanto al significado del símbolo como: a) sentido de la vida-camino espiritual; b) "Casa del Hermano Mayor"; c) lo refiere a la leyenda del origen de la casa del Hermano Mayor que hemos relatado, como a la función que ésta juega en la educación moral de los niños pimas, y d) lo relaciona con el "mito de la Emersión" al referirlo al "paso de un mundo al otro" y al "dios Solar".

Las versiones e interpretaciones que circulan a través de los medios de la industria cultural y la cultura de masas, principalmente internet, predominan los sentidos referidos de "periplo de la vida" y "camino espiritual". Como hemos señalado, corresponden a un fenómeno contemporáneo de tipo *New Age* que reutiliza las religiones y culturas tradicionales para sus propios fines ideológicos. Estas versiones implican la completa descontextualización cultural del símbolo y un uso trivial, propio de la industria cultural. La difusión, fuera del ámbito tradicional y comunitario en el que se había mantenido, al interior de las distintas prácticas de tradición oral y educación tradicional, sitúa al símbolo del laberinto dentro de las prácticas de la globalización, donde pierde su valor cultural específico y su función espiritual, convirtiéndose en un dato más dentro de la inmensa red informática global, un producto más para el consumo cultural globalizado.

CONCLUSIONES

Después de una cuidadosa lectura de los materiales etnográficos disponibles, llegamos a la conclusión de que tanto el mito de *El hombre en el laberinto* como el diseño de éste que se teje en las cestas de los *o'odham* es una creación reciente que debe haberse gestado en las primeras décadas del siglo xx, misma que para los años cincuenta y sesenta se había difundido por el conjunto de pueblos y aldeas que formaban parte de esta comunidad. De esa manera podemos ver cómo la cesta y la leyenda son una creación reciente que se basa en múltiples elementos fundamentales de las tradiciones culturales antiguas. Así, queda claro que la producción de nuevos mitos se apoya de manera sustantiva en la tradición mítica antigua, la que constituye su soporte y fuente de inspiración principal.

En las diversas versiones de los mitos de creación *o'odham*, pertenecientes a las tradiciones orales conocidas, no aparece una referencia directa al símbolo de *El hombre en el laberinto*. Desconocemos la antigüedad de las versiones de la leyenda, narradas por Anna Moore Shaw y por la niña pima Christine Manuel, acerca del origen de la casa del Hermano Mayor. La referencia más antigua que tenemos del laberinto es la que aparece en el documento jesuita del siglo xviii. Los documentos que aluden a él son muy recientes, corresponden a un periodo que se caracteriza por el proceso de recuperación de las antiguas tradiciones por las propias comunidades, después de que éstas parecían haberse perdido, hasta cierto punto, debido a los procesos de integración a la modernidad y a la presión ejercida por la sociedad moderna sobre las comunidades tradicionales, especialmente, a partir de la década de los treinta del siglo xx.

Puede establecerse la relación de estas versiones del mito de *El hombre en el laberinto* con una tradición oral de relatos colectivos que aún se puede observar en las distintas comunidades *o'odham*. Sin embargo, el día de hoy los guardianes de la tradición han desaparecido de la comunidad, solamente los miembros de más edad conocen las historias por haberlas escuchado desde niños. En años recientes se comienzan a conservar, ya no por vía tradicional sino por su enseñanza en las escuelas comunitarias, apoyándose en la literatura antropológica escrita. Aunque los mitos *o'odham* forman parte de un conjunto de tradiciones y costumbres que dan forma a la identidad del grupo, ya no forman parte de sus creencias religiosas, en sentido estricto, pues el conjunto de la comunidad ha sido cristianizada, convirtiéndose al catolicismo, aquellos que viven del lado mexicano, y a la iglesia presbiteriana, aquellos que viven del lado norteamericano.

Las diversas versiones, transcritas y traducidas durante las primeras cuatro décadas del siglo xx, se insertan dentro de este proceso de *cambio radical de función de las tradiciones orales* que tienen como una de sus causas, la cristianización. Proceso que se acompaña de la paulatina desaparición de los recitadores-guardianes de la tradición (*siniyawkum*) y de su lugar eminente dentro de la comunidad. A su vez, ese decisivo fenómeno cultural dará origen a otro novedoso para las comunidades *o'odham*, que establecerá por primera vez una relación inversa entre fuentes orales y escritas. En ausencia de los guardianes de la tradición, la Nación *Tohono O'odham* se verá obligada a recurrir, en los años recientes, a las fuentes escritas de la literatura antropológica anglosajona para poder recuperar sus propias tradiciones de recitación colectiva oral. Así, la paradoja de la ecuación oral-escrito permitió que gracias a la implantación de una “religión del libro” —como lo es el cristianismo—, las versiones de la antigua mitología *o'odham*, convertidas en texto, pudieran ser recuperadas para volver a posibilitar y enriquecer los rituales de oralidad, dentro de los cuales se comienzan a recitar de nuevo las antiguas tradiciones orales.

En relación con los documentos estudiados, podemos afirmar que lo que más destaca es la *polisemia del símbolo*, con claridad, pueden definirse como los más importantes, los siguientes significados y funciones: el laberinto como símbolo del periplo de la vida y como camino espiritual; el laberinto como símbolo de la casa del Hermano Mayor y como medio para engañar y vencer a sus enemigos; el laberinto como símbolo del mito de la emersión de los *o'odham* del inframundo y la conquista de los territorios *hohokam*; el laberinto como emblema de identidad de las comunidades *o'odham*; el laberinto como instrumento de poder mágico o sobrenatural.

De acuerdo con Frank Waters, entre los *hopi*, la interpretación del símbolo se inserta en el campo semántico de los mitos de origen, donde se concibe el origen del mundo como un ciclo de creación y destrucción sucesiva de cuatro mundos o eras, dentro del cual el laberinto de forma rectilínea simboliza la dimensión temporal del cosmos y el laberinto circular simboliza la estructura definitiva del cosmos, su dimensión espacial.

Contrastando esos significados del laberinto con los de otras latitudes, encontramos interesantes coincidencias. En numerosos casos de Europa y Asia, el laberinto se concibe como instrumento para engañar a los demonios y hacerlos que se extravíen ahí dentro, tal como se dice de la casa del Hermano Mayor, entre los *o'odham* y de los geoglifos en forma de laberinto de la cuenca del Río Colorado, construidos por los grupos yumanos. En un sentido similar al otorgado por los *o'odham*, como camino espiritual y periplo de la vida, en la Edad Media se dice que el recorrer un laberinto,

dibujado sobre el suelo, equivale a hacer la peregrinación a Tierra Santa o simboliza el acceso iniciático a la sacralidad, la inmortalidad y la realidad absoluta, constituye, por eso, una prueba heroica.

BIBLIOGRAFÍA

Amador Bech, Julio

- 2002 Informe de Estancia de Campo, septiembre, Proyecto DGAPA/PAPIIT: "Antropología del Desierto: Medio Ambiente y Cultura"; Proyecto: "Arte Rupestre en el Estado de Sonora, Clasificación, Análisis e Interpretación, Primera Etapa: Petrograbados del Cerro "La Proveedora", mecanoscrito, IIA-UNAM.
- 2004 *Las raíces mitológicas del imaginario político*, México, Miguel Ángel Porrúa-FCPYS-UNAM.

Anónimo

- s/f *Materiales para la historia de Sonora*, Historia: vol. 16, exp. 1, foja 19; Archivo General de la Nación.

Ballereau, Dominique

- 1988 "El arte rupestre en Sonora: petroglifos en Caborca", *Trace, Decembre*, núm. 14, *Centre d'études mexicains et centroaméricaines*, México.

Bahr, Donald et al.

- 1974 *Piman Shamanism and Staying Sickness*, Tucson, The University of Arizona Press.
- 1994 *The Short, Swift Time of Gods on Earth, The Hohokam Chronicles*, Berkley, Los Angeles/Londres, University of California Press.
- 2001 *O'odham Creation and Related Events: As Told to Ruth Benedict in 1927 in Prose, Oratory and Song by the Pimas William Blackwater, Thomas Vanyiko, Clara Ahiel, William Stevens, Oliver Wellington and Kisto*, Tucson, University of Arizona Press.

Bandelier, Adolph F.

- 1884 *Annual Report of the Executive Committee of the Archaeological Institute of America*, Vol. 5, , Cambridge, John Wilson and Son, pp. 55-98.

Baylor, Byrd

- 1998 *And it is still that Way: Legends Told by Arizona Indian Children*, El Paso, Cinco Puntos Press.

Bolton, Herbert E.

- 1936 *The Rim of Christendom*, Nueva York, Macmillan.

Broyles, Bill, Adrienne G. Rankin y Richard Stephen Felger

- 2007 "Native Peoples of the Dry Borders Region", Felger y Broyles (eds.), *Dry Borders. Great Natural Reserves of the Sonoran Desert*, Salt Lake City, The University of Utah Press.

Campbell, Joseph

- 1992a *Las máscaras de Dios, Mitología creativa*, Madrid, Alianza Editorial.
- 1992b *El héroe de las mil caras, Psicoanálisis del mito*, México, FCE.

Cirlot, Juan Eduardo

- 1988 *Diccionario de símbolos*, Barcelona, Editorial Labor, Barcelona.

Crosswhite, Frank, S.

- 1981 "Desert Plants, Habitat, and Agriculture in Relation to the Major Pattern of Cultural Differentiation in the O'odham People of the Sonoran Desert", en *Desert Plants*, 3,2.

Curtis, Edward S.

- 1993 *Entre el desierto y el Gran Cañón*, Palma de Mallorca, José J. De Olañeta Editor.

Eliade, Mircea

- 1994 *Mito y realidad*, Barcelona, Editorial Labor.

Fewkes, Jesse Walter

- 1912 "Casa Grande, Arizona", en *Twenty-eight Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, Washington, D.C., Government Printing Office, pp. 25-179.

Gibson, Elizabeth S.

- 1986 *The Papago Man in the Maze: Basketry Design and Cultural Symbol*, University of Arizona State Museum Ethnology Collections, documento inédito.

Lloyd, William J. y Comalk-Hawkih

- 1911 *Aw-aw-tam Indian Nights: Being the Myths and Legends of the Pimas of Arizona*, Westfield, Nueva Jersey, Lloyd Group.

López-Austin, Alfredo

- 1996 *Los mitos del tlacuache*, IIA-UNAM.

May, Rollo

- 1991 *La necesidad del mito*, Barcelona, Ediciones Paidós.

Moore Shaw, Anna

- 1993 *Pima Indian Legends*, Tucson, University of Arizona Press.

Patterson, Alexander

- 1992 *A Field Guide to Rock Art Symbols of the Greater Southwest*, Johnson Books, Boulder.

Pérez de Rivas, Andrés

- 1985 *Historia de los triunfos de nuestra santa fe entre las gentes más bárbaras y fieras del nuevo orbe*, 2 tomos, Hermosillo, Gobierno del Estado de Sonora.

Radding, Cynthia

- 1995 *Entre el desierto y la sierra, Las naciones O'odham y Tegüima de Sonora, 1530-1840*, México, CIESAS-INI.

Russell, Frank

- 1980 *The Pima Indians*, Annual Report of the American Bureau of Ethnology, Washington, D.C. (1908), Re-edition University of Arizona Press.

Saxton, Dean y Lucille Saxton

- 1973 *Legends and Lore of the Papago and Pima Indians*, Tucson, The University of Arizona Press.

Spicer, Edward H.

- 1941 "The Papago Indians", *The Kiva*, vol. 6, núm. 6, Tucson, Arizona State Museum.
- 1962 *Cycles of Conquest. The Impact of Spain, Mexico, and the United States on the Indians of the Southwest, 1533-1960*, Tucson, University of Arizona Press.

Stephen, Alexander M.

- 1969 *Hopi Journal of Alexander M. Stephen*, vols. 1 y 2, Nueva York, Columbia University Contributions to Anthropology, Edited by Elsie Clews Parsons, reimpresión, AMS Press Inc., (1936).

Swanton, J. R.

- 1953 "The Indian Tribes of North America", *Smithsonian Institution Bulletin*, núm. 145, Washington, Smithsonian Museum.

Underhill, Ruth

- 1939 *The Social Organization of the Papago Indians*, núm. 30, Nueva York, Contributions to Anthropology of Columbia University, Columbia Press.
- 1948 "Ceremonial Patterns in the Greater Southwest", en Smith, Marian W. (ed.), *Monographs of the American Ethnological Society*, Nueva York, J.J. Augustine Publisher.

Vansina, Jan

- 1966 *La tradición oral*, Barcelona, Editorial Labor.

Velarde, Luis Xavier

- 1856 "Descripción del sitio, longitud y latitud de las naciones de la Pimería y sus adyacentes septentrionales, y seno californiano y otras noticias y observaciones, *Documentos para la Historia de México*, 4ª serie, vol. I: 344-357, México, Imprenta de Vicente García Torres.
- 1985 *Primera relación de la Pimería Alta* [1716], en Mange, Juan Mateo, *Diario de las exploraciones en Sonora. Luz de Tierra incógnita*, Hermosillo, Archivo General de la Nación, Historia, vol. 393, Gobierno del Estado de Sonora.

Waters, Frank

- 1963 *Book of the Hopi, First Revelation of the Hopi's Historical and Religious World-View of Life*, Nueva York, Ballantine Books.

Whitley, David S.

- 2000 *The Art of the Shaman*, Salt Lake City, The University of Utah Press.

Figuras y narrativas míticas del símbolo. Del laberinto entre los *o'odham*, *hopi* y *yuma*

Julio Amador Bech

Facultad de Ciencias Políticas y Sociales,
Universidad Nacional Autónoma de México

RESUMEN: *en este artículo se investiga el origen del símbolo: el hombre en el laberinto y las narrativas míticas que han surgido, a partir del mismo, entre las diversas comunidades o'odham de Sonora y Arizona. Para tal efecto se sigue su uso en diversas manifestaciones de la cultura material, las funciones sociales que cumplen y los múltiples significados que se le atribuyen. Se sitúan, tanto al símbolo como a las narrativas, en relación con las tradiciones orales, recopiladas por la etnografía norteamericana de principios del siglo xx y se confrontan con ejemplos semejantes en el arte rupestre de los hopi y los yuma.*

ABSTRACT: *In this article we study the origin of the man, in the maze symbol, and the mythical narratives that have been created on its behalf between the O'odham communities of Sonora and Arizona. For that purpose, we explore the diverse expressions that appear in the material culture, the social functions they play and their multiple meanings. The symbol and the narratives are confronted with the oral traditions compiled by several northamerican ethnologists in the beginnings of the Twentieth Century and with similar examples of the rock art of the Hopi and Yuma.*

PALABRAS CLAVE: *símbolo, laberinto, mitos o'odham*

KEY WORDS: *Symbol, maze, o'odham myths.*

En este trabajo abordamos el estudio del símbolo del laberinto en relación con algunos mitos, leyendas, creencias y rituales pertenecientes, principalmente, a las tradiciones de la cultura *o'odham* de Sonora y Arizona y, en segundo término, como referencia contextual a las culturas de los *hopi* de Arizona y Nuevo México y de los *yuma* de California. Nuestro tema y punto de partida son las tradiciones míticas orales de los grupos culturales autodenominados *o'odham*, y referidos, también, a partir de la época colonial por los españoles y, posteriormente, por las comunidades mismas y los ajenos,

como pimas y pápagos; asimismo, trataremos las relaciones de estos mitos con aspectos diversos de su cultura y del medio ambiente que habitan. En particular, nos interesa el símbolo del laberinto que aparece en sus leyendas como ejemplo de los procesos de creación y recreación míticos, así como las referencias a otras manifestaciones culturales de los pueblos vecinos.

El término *o'odham*, que quiere decir "la gente", designa a las diversas comunidades indígenas emparentadas entre sí que, no sabemos desde hace cuanto tiempo, han habitado el desierto de Sonora, y de las cuales se tiene registro documentado a partir de los primeros encuentros con los españoles, hacia finales del siglo xvi. Se han establecido algunas distinciones, el concepto de "grupo pimana" se ha aplicado a todo el conjunto de comunidades (pimas y pápagos), radicados tanto en México como en Estados Unidos y extendidos antiguamente de una manera irregular, desde el sureste del estado de Sonora y suroeste de Chihuahua, hasta el Río Gila, hacia el norte, en Arizona. Con ligeras variantes, los pimas altos y bajos hablan la misma lengua, perteneciente al grupo nahua-cuitlalteco, tronco yuto-nahua y de la familia pima-cora.

A partir del periodo del contacto se distinguieron, según sus poblaciones y territorios, con nombres, arbitrariamente asignados a ellos por los misioneros españoles; las de los ríos Gila y Salado fueron llamados pimas, y las del desierto, pápagos. Tales gentilicios obedecen a deformaciones hispánicas de sus nombres tradicionales o de palabras utilizadas por ellos, mas la cronología de esas acepciones no está bien definida aún [Velarde, 1856:344-357]. Parece ser que los *o'odham* occidentales se hacían llamar *papawi o'odham*: "gente del frijol", nombre que después se extendió a todos los habitantes del desierto [Swanton, 1953:357]. Los grupos que se desarrollaron a partir de la cuenca del Río Gila se habrían autodenominado *akimel o'odham*: "gente del río". De acuerdo con Spicer, la "gente del río" llamaba a sus vecinos *o'odham*, que habitaban el desierto y dependían más de la caza y la recolección que de la agricultura: *tohono o'odham*: "gente del desierto" [Spicer, 1941:22; Swanton, 1953:357]. El grupo que ocupó la zona del Pinacate, en el desierto de Altar, se llamaría a sí mismo *hia'ched o'odham*, "gente de la arena" [Crosswhite, 1981:47-76; Pérez de Rivas, 1985:197-201; Radding, 1995:28-32; Spicer, 1962:86-151].

En cuanto a la región que hemos descrito y al periodo histórico podemos observar, en relación con los *o'odham*, registros etnográficos que indican un concepto laxo de territorio que permite a numerosas aldeas pequeñas, diseminadas en un territorio muy vasto, sentirse unidas por muy diversos lazos de reciprocidad y compartir elementos culturales sumamente significativos:

- A) Un sistema mitológico común, con variantes locales menores, dentro del cual destaca la idea de un mismo origen de los diversos grupos *o'odham*.
- B) Una lengua común muy poco diferenciada.
- C) Aspectos muy definidos de la cultura material: estructura de los asentamientos; forma y materiales de las casas; tipos de herramientas para la caza, la recolección, la agricultura y el procesamiento de los productos derivados de estas actividades; tipo de alimentación, vestido, cerámica y cestería.
- D) Lazos de parentesco, definidos por un sistema totémico de clanes y la práctica de la exogamia entre las aldeas cercanas, estableciendo fuertes vínculos de solidaridad gracias a los enlaces matrimoniales.
- E) Formas semejantes de organización política.
- F) Visitas frecuentes entre los distintos grupos de las aldeas para los rituales cíclicos.
- G) Sistemas de prestaciones económicas y reciprocidad entre las aldeas: intercambio de trabajo por agua y alimento en periodos de escasez y sistema de reciprocidad de los dones.
- H) Sistemas comunes de chamanismo y medicina tradicional.
- I) Rituales y prácticas funerarios comunes.

Los *hia'ched o'odham*, gente de la arena, eran el grupo más pequeño pero hacían uso del territorio más extenso, con los recursos más escasos y la tierra más árida, sin embargo, en algunas partes de su hábitat existían ricas concentraciones de alimentos. A pesar de hallarse en constante movimiento, en busca de los recursos propios de cada estación, el peregrinar de los *hia'ched o'odham* requería una cuidadosa planeación que permitiera una exitosa explotación de los recursos disponibles en función de los cambios climáticos estacionales y su influencia en las plantas y en las migraciones de las especies animales [Broyles *et al.*, 2007:133].

Los *tohono o'odham* habitaban y hacían uso de la región desértica del sur-centro de Arizona y noroeste de Sonora, colindando hacia el norte con los *akimel o'odham* y hacia el noroeste con los *hiached o'odham*.

Como los *cucapás* y los *quechanos*, los *tohono o'odham* operaban en base a una "estrategia minimax" de subsistencia, incluyendo una amplia variedad de recursos y un extenso rango de alternativas económicas, en vez de concentrar todos sus esfuerzos en unos cuantos recursos; esta estrategia permitía satisfacer sus necesidades básicas y garantizaba la mayor productividad con el menor detrimento del medio ambiente. Una clave para comprender su aculturación radica en que en vez de sustituirlas por opciones tradicionales, nuevas plantas

y animales eran incluidos, constantemente, dentro de su rango de opciones alimenticias [Broyles *et al.*, 2007:133].

Los *akimel o'odham* eran el grupo más sedentario, aprovechando el agua de los ríos Gila y Salado, así como de los arroyos temporales, tenían una economía en la cual la agricultura complementaba a la recolección y a la caza, de una manera más importante. Los tres grupos vivían en pequeñas aldeas, pero mientras los *hiached o'odham* tenían una mayor movilidad y diversos campamentos estacionales en lugares fijos (ramadas) como en Quito-vaquito, los *tohono o'odham* tenían, principalmente, dos campamentos, uno de verano (*oidag*), en las llanuras desérticas, utilizado para la recolección, la siembra y la cosecha, y otro de invierno (*wahia*) para la recolección y la caza en las serranías con bosques de coníferas, por esa razón se les llamaba “gente de dos aldeas”, mientras que a los *akimel o'odham*, que vivían de manera estable en un solo lugar, se les llamaba “gente de una aldea”.

Es importante señalar que, por lo menos desde que se tiene un registro etnográfico moderno, se sabe que los diversos grupos *o'odham* se consideran a sí mismos formando parte de una misma comunidad extendida a lo largo de un territorio inmenso. La división entre “pimas altos y bajos” ocurrió cuando se establecieron las fronteras militares y culturales a partir de las diversas ocupaciones españolas, mexicanas y norteamericanas de un antiguo territorio único.

Nuestra investigación se basa en las versiones de sus mitos cosmogónicos que fueron recogidas por diversos etnólogos a principios del siglo xx. Las más importantes son las siguientes:

1. La versión de los mitos de origen editada por Donald M. Bahr que fue narrada y cantada a lo largo de varias noches por Juan Smith en la lengua de los pimas, traducida, simultáneamente, al inglés por el pima William Smith Allison y transcrita, directamente, por Julian Hayden en la primavera de 1935 [Bahr, 1994].
2. La recopilada por J. William Lloyd en 1903 en el pueblo de Sacaton, Arizona, recitada y cantada por *Comalk-Hawokih* y traducida, simultáneamente, al inglés por el pima Edward Hubert Wood [Lloyd, 1911].
3. La que Ruth Benedict recopiló durante el verano de 1927 en el sur de Arizona, en el pueblo de Sacaton, teniendo como principales informantes a los pimas William Blackwater y Thomas Vanyiko. Benedict transcribió la traducción simultánea al inglés de la recitación en pima llevada a cabo por el intérprete Johnson Azul, en el verano de 1927 [Bahr, 2001].
4. La recopilada por el antropólogo pápago Juan Dolores, entre 1911 y

1919, entre diversos informantes pápagos de Sonora y Arizona. Completada, ordenada y editada por los lingüistas Dean y Lucille Saxton, en 1973, a partir de sus materiales de campo realizados en la reservación de Sells, Arizona, entre 1950 y 1960 [Saxton y Saxton, 1973].

5. La versión de los mitos de origen pimas, publicada por Frank Russell en 1908 y que de acuerdo con Bernard L. Fontana es, en realidad, obra de su intérprete pápago José Luís Brennan [Russell, 1980].
6. La versión recopilada por Edward S. Curtis en la primera década del siglo xx [Curtis, 1993].

En primer término, queremos situar a estas versiones, ahora conocidas, de la mitología *o'odham* como parte de una secuencia más vasta y compleja de conservación de las tradiciones orales de estas culturas. Estas se han transmitido, entre los guardianes de la tradición (*siniyawokum*), de padre a hijo, o bien a otro heredero, perteneciente a la misma línea de parentesco, quien debía memorizarlas por completo, recitarlas en los rituales de invierno y transmitir las, a su vez, a la siguiente generación [Underhill 1939:126-127].

Estamos frente a una forma tradicional de literatura religiosa ampliamente reconocida desde hace mucho tiempo por la etnología como tradición oral. La tradición oral fue la forma más antigua e importante en la cual se conservó, transmitió y reinterpretó el mito [Vansina, 1966]. La tradición oral no sólo permitió la preservación del mito, sino de todo el conjunto de conocimientos que componen una cultura. Si pensamos que durante milenios los mitos fueron conservados bajo la forma de la tradición oral, visualizaremos la infinidad de cambios y reinterpretaciones que han sufrido, ya que ni la historia ni el narrador han sido los mismos. La historia del mito es la historia de sus múltiples usos y acepciones, de cada una de sus pequeñas pero incontables aventuras en el lenguaje. Toda versión de una historia o de un mito constituye una nueva interpretación. El conjunto de las versiones da como resultado el *campo semántico* del relato. Al interior de éste, cada versión puede ser vista como una secuencia continua y variada de interpretaciones que se concreta en una configuración específica, teniendo, muchas veces, a las otras como referentes.

No existe mito alguno en estado de "pureza original", todo mito es una secuencia sucesiva de versiones superpuestas y entremezcladas. Lo que ha llegado hasta nosotros es un cúmulo de diversas versiones, interpretaciones, modificaciones que, con el paso del tiempo, han venido a formar parte del cuerpo mitológico. En todas las mitologías ha ocurrido este proceso. El mito existe al interior de un conjunto de prácticas sociales que suponen usos diversos y un devenir.

EL ORIGEN DE LA LEYENDA DE *EL HOMBRE EN LABERINTO ENTRE LOS O'ODHAM*

De acuerdo con los estudios lingüísticos de Dean y Lucille Saxton, la base más antigua de estos mitos y leyendas, sobre la que se sustentan las versiones de finales del siglo XIX y la primera mitad del XX, corresponde, primordialmente, al periodo prehispánico [Saxton y Saxton, 1973]. Afirman que su antigüedad se pone de manifiesto por el escaso uso de términos y rasgos tomados en préstamo de otras lenguas y por la presencia de palabras arcaicas, sobre todo en la oratoria. Especialmente, las canciones muestran “un estilo arcaico con sustituciones fonéticas y patrones silábicos proto-pimas” [Saxton y Saxton, 1973:xvii]. La antigüedad de estos mitos puede constatarse, también, en el hecho de que sus relatos dejan ver, de manera muy definida, formas de vida y creencias propias de las culturas de cazadores-recolectores.

Después de una cuidadosa lectura de algunos materiales etnográficos, correspondientes al siglo XX, llegamos a la conclusión de que tanto el mito de *El hombre en el laberinto* como el diseño de éste que se teje en las cestas de los *o'odham* es una creación reciente que debe haberse gestado en las primeras décadas del siglo XX, mismo que para los años cincuenta y sesenta se había difundido por el conjunto de pueblos y aldeas que formaban parte de esta comunidad. Ese fenómeno cultural fue observado por los etnólogos que visitaron esos pueblos y reservaciones, contribuyendo, la antropología moderna, de esa manera, a consolidar y difundir la producción de *nuevos mitos* que, en un sentido estricto, no forman parte del *corpus* antiguo conservado por la tradición oral.

Basamos nuestra hipótesis en la evaluación crítica de los siguientes hechos. En la primera década del siglo XX las mujeres que se dedicaban a tejer cestos desconocían el significado de los diseños tejidos en los mismos. Al ser interrogadas al respecto contestaban: “No sé, las mujeres mayores las hacen de esta manera. Ellas copiaron los diseños, hace mucho tiempo, de la cerámica *hohokam*” [Russell, 1980:135-136]. En el caso de algunos diseños, un cuidadoso análisis estilístico puede demostrar ciertas semejanzas formales entre algunos diseños de la cestería *o'odham* y algunos diseños de la cerámica *hohokam* y el arte rupestre, atribuido a los *hohokam* y a los grupos Trincheras de Sonora [Lindauer y Zaslou, 1994].

En esa misma época, el constante interés de los visitantes, ajenos a la comunidad, acerca del significado de los diseños de la cestería: “llamó a tal grado la atención de los nativos que estos han comenzado a idear e inventar interpretaciones plausibles de los símbolos cuyo significado es totalmente

desconocido para ellos” [Russell, 1980:139]. El diseño de *El hombre en el laberinto* no aparece en el extenso catálogo de diseños de cestería publicado por Russell en 1908, debe haber sido creado en los años posteriores a esa época, posiblemente.

Dibujos de la figura humana semejantes al que aparece en *El hombre en el laberinto* ya están presentes en la cestería, se parecen también a los dibujos antropomorfos simplificados que podemos observar en la cerámica *hohokam* y en el arte rupestre atribuido a los *hohokam* de Arizona, así como a los grupos Trincheras de Sonora.

El diseño del laberinto que se teje en las cestas se basa en los tres elementos formales de los que se derivan todos los diseños tradicionales de la cestería *o’odham*: la greca, la cruz equidistante y la espiral [Russell, 1980:136].

El mito o leyenda de *El hombre del laberinto* que se asocia al Hermano Mayor y a su casa en Baboquivari no forma parte de los mitos antiguos, sino que pertenece a una producción imaginaria posterior, sin embargo, se basa en y se refiere a, diversos pasajes específicos de los mitos de origen antiguos.

A principios del siglo xx, la comercialización de la cestería *o’odham* comenzó a ser una importante fuente de ingresos, junto con otras actividades que intentaban compensar el decaimiento de la agricultura pima. El origen de este problema radica en que ya desde esa época habían sido excluidos del uso del agua del río Gila por los colonos blancos, quienes se apropiaron de parte de las tierras de los pimas y construyeron presas para su propio beneficio, dejando a los pimas sin agua suficiente para sembrar las tierras que habían podido conservar. La comercialización de la cestería trajo consigo la aparición de intermediarios blancos para la venta de las cestas; éstos comenzaron a sugerir cambios en los diseños tradicionales y nuevos diseños que obedecían al gusto de los compradores anglosajones. Russell constató que, a partir del invierno de 1901-1902, los diseños tradicionales de los cestos comenzaron a ser modificados en función de su éxito comercial [Russell, 1980:139].

En 1986, Elizabeth S. Gibson llevó a cabo una investigación etnográfica entre las tejedoras *tohono o’odham* y llegó a conclusiones semejantes:

El diseño del hombre en el laberinto, que se halla frecuentemente, tejido en la cestería de los pápagos, es un elemento dinámico de la cultura pápago. Recientemente se ha convertido en un símbolo tribal de los pápagos y aparece en la papelería oficial del Consejo Tribal, así como en otros ítems culturales [...] que se usan tanto en situaciones de la vida cotidiana como en contextos rituales. Constituye un enunciado visual de la identidad de los pápagos y simboliza su cultura.

A pesar de la evidente importancia que tiene este símbolo, el día de hoy, existen muchos interrogantes acerca de su antigüedad. Aunque no es posible trazar detalladamente su origen y desarrollo, parece quedar bastante claro que apareció, por primera vez, en la cestería de los pápagos, en algún momento de este siglo y ha sido usado extensamente en los últimos treinta o cuarenta años [Gibson, 1986:1 (la traducción del inglés es nuestra)].

En sus conclusiones, la autora afirma que las actitudes de la gente hacia ese símbolo son dinámicas y cambiantes, que ha adquirido mayor importancia en los tiempos recientes y que a pesar de las dificultades que existen para trazar una cronología precisa de la génesis y desarrollo del símbolo, considera que lo más probable es que halla sido a principios del siglo xx, y de que la creación del mismo no debe ser anterior a su aparición en la cestería [Gibson, 1986:15].

De esa manera podemos ver cómo la cesta y la leyenda son una creación reciente que se basa en múltiples elementos fundamentales de las tradiciones culturales antiguas. Así, queda claro que la producción de nuevos mitos se apoya de manera sustantiva en la tradición mítica antigua, la que constituye su soporte y fuente de inspiración principal. Las nuevas creaciones míticas fueron registradas por la antropología de la segunda mitad del siglo xx, lo que fortaleció su apariencia de antigüedad.

La creación y recreación de los mitos es un proceso continuo. Algo que es particularmente cierto en las sociedades tradicionales o en aquellas sociedades actuales cuyas tradiciones culturales continúan teniendo un valor fundamental. Más aún, eso es válido, también en las sociedades modernas y contemporáneas que continúan necesitando de los mitos y produciendo nuevos [Amador, 2004; Campbell, 1992a; Eliade, 1994; Frank, 1994; Kolakowski, 1990; López-Austin 1992; May, 1991]. Los mitos dan forma a las estructuras básicas del pensamiento humano, han existido y funcionado a lo largo de toda la historia, y a pesar de haber sufrido innumerables transformaciones conservan sus características esenciales. Esas estructuras han servido en todos los tiempos para dar respuesta a las interrogantes fundamentales que los seres humanos nos hemos planteado acerca de la vida y su sentido. Al proporcionar los instrumentos básicos de conocimiento e interpretación de la realidad, orientan las formas que adopta el imaginario colectivo. Su adquisición y uso tienen un carácter eminentemente social, inscritos en el interior de los rituales que constituyen lo fundamental de la vida social de los seres humanos.

Habitan en los niveles más profundos de la conciencia, son símbolos, figuras, imágenes que, bajo máscaras distintas, hablan con una misma voz. Al paso del tiempo se han enriquecido, diversificado y vuelto más comple-

jas. No obstante su variada apariencia, podemos seguir reconociendo su unidad. Están contenidas en los mitos y sus arquetipos, siendo esta forma esencial bajo la cual se han conservado. Los mitos son formas abiertas, capaces de ser referidas a situaciones diversas e inéditas. A pesar del paso de los siglos y de los cambios sociales consecuentes, han seguido siendo válidos para explicar situaciones históricas siempre nuevas y diferentes.

Visto desde la perspectiva del conjunto de la historia humana, el mito ha sido la forma de saber más importante en la formación de la vida colectiva de las sociedades, origen y fundamento de las costumbres, las prácticas y las instituciones. El mito está presente en todos los aspectos de la vida social que configuran la cultura. Los mitos y los símbolos arquetípicos definen los procesos de constitución imaginaria del cosmos y de la historia. La estructura del mito es poderosa porque es homóloga a las funciones psíquicas: es semejante al sueño, a la imaginación creativa, a las formas del hacer y el conocer basadas en la *capacidad de transformación de los símbolos*.

En primer lugar, mitos y símbolos dan sentido a las representaciones que son el medio y el origen del conocimiento. Al interior de las prácticas sociales, los mitos configuran el contenido de los procesos y las instituciones que crean y difunden las nociones fundamentales para interpretar y conocer el mundo, implantándolas en la vida personal y colectiva. Las estructuras profundas de los mitos y los símbolos no sólo determinan las formas del pensamiento arcaico, también podemos encontrarlas como sustento de creencias y prácticas en el mundo contemporáneo.

En particular, entre las diversas comunidades *o'odham*, del periodo estudiado, la creación y recreación de los mitos tiene una importancia decisiva en su cultura, juega diferentes funciones. La diversificación de las versiones míticas entre comunidades *o'odham*, cercanas y relacionadas entre sí, habla de la constante reinterpretación y reformulación de los mitos y las leyendas, adquiriendo los relatos, nuevos giros y elementos, abarcando y explicando nuevos aspectos de la realidad. Hemos podido constatar, también, la estrecha relación que guardan los mitos de origen con diversos aspectos de la cultura, explicando y fundamentando un haz muy amplio de actividades y prácticas colectivas. En tal sentido, siguen siendo pertinentes las consideraciones metodológicas de Alfredo López-Austin para el estudio concreto de los mitos:

El mito es una realidad social y, como tal, una realidad compleja. Sus límites son evanescentes en el conjunto de las relaciones que existen en la totalidad social. Su complejidad deriva en parte de que es cruzado por distintos órdenes causales; por ello puede identificarse como objeto ideológico, como texto, como una vía particular de transmisión de la cultura, como un recurso de conservación de

la memoria colectiva [...] Su correcta identificación como objeto social depende de la actividad concreta de conocimiento, lo que incluye las finalidades de las prácticas cognoscitivas del sujeto. De lo anterior puede desprenderse que las posibilidades de determinación de sus límites son múltiples; o sea que el mito puede constituir unidades de estudio diversas, tanto en lo cualitativo como en lo cuantitativo [López-Austin 1992:103-104].

LA INTERPRETACIÓN DE DEAN Y LUCILLE SAXTON: LINEAMIENTOS PARA UNA HERMENÉUTICA DE LOS MITOS O'ODHAM

En particular, sobre los mitos y leyendas *o'odham*, Dean y Lucille Saxton incluyen un conjunto de notas explicativas que considero reveladoras, pues, confrontadas con los trabajos etnográficos de Russell y Underhill, además de contribuir a su comprensión, permiten establecer una relación muy definida con otras manifestaciones culturales como los diseños de la cestería, las estructuras de parentesco entre los clanes totémicos, los bastones de rezo y el origen de los asentamientos culturales, entre otras cosas [Saxton y Saxton, 1973; Russell 1980; Underhill 1939:30-56]. Voy a parafrasearlos *in extenso*, añadiendo elementos no considerados por ellos y comentarios, para poder establecer mi argumentación.

Los Saxton entienden a las leyendas de los pimas y los pápagos como formas discursivas del género de ficción caracterizadas por determinadas formas ritualizadas de apertura y conclusión, a nivel de cada relato, así como por determinadas estructuras gramaticales [Saxton y Saxton, 1973:371]. Cada leyenda consiste en una introducción, uno o más episodios y una conclusión. La introducción sitúa los sucesos y personajes en un ámbito espacio-temporal más o menos armonioso. Puede comenzar con una fórmula narrativa convencional como: *sh hab wa chu'i na'ana*, "dicen que ocurrió hace mucho tiempo", o *heiki huh*, "hace mucho tiempo" [Saxton y Saxton, 1973:371].

Cada episodio consiste en una tesis y su antítesis. La tesis relata la disrupción de la armonía, mientras que la antítesis, las medidas tomadas para restablecerla. La conclusión o síntesis describe la armonía restaurada con una fórmula convencional de cierre como: *am o wa'i hug* "este es el final" o *am o wa'i at hoabdag* "he ahí el centro de la canasta". Esta última es una figura retórica referida al retorno de la armonía, es necesaria para que un relato pueda ser considerado como una totalidad, como una historia completa, sugiriendo que todos los detalles, tejidos unos con otros, en la historia, han sido tomados en cuenta y ningún hilo ha quedado suelto, ningún misterio, sin resolver [Saxton y Saxton, 1973:371].

Para nosotros, esta alusión al cesto es muy importante, como veremos, pues aunque la mayoría de los diseños de los cestos producidos por los *o'odham* en los siglos XIX y XX tiene un centro negro, perfectamente diferenciado del resto del dibujo, creemos que esa alusión resulta verdaderamente pertinente cuando la referimos a un *tipo de cesto en particular*, creado por los *o'odham* a principios del siglo XX, que tiene tejido el diseño del "hombre en el laberinto" y el centro del laberinto coincide con el centro del cesto. De otra manera no se entendería la expresión: *am o wa'i at hoabdag*: "he ahí el centro de la canasta", pues llegar al centro de la canasta implica *descifrar el misterio implícito en el laberinto, única manera de poder acceder a su centro*. Esto supone, además, hacer aparecer al símbolo del laberinto como si éste fuese un símbolo fundamental de la cultura *o'odham*, presente en una multiplicidad de manifestaciones culturales y con un haz plural de significados que se adaptan a los aspectos diversos de la vida.

Tanto las versiones de los mitos de creación que presentamos, como los diseños de la cestería a los que nos referimos son contemporáneos finales del siglo XIX y primera mitad del siglo XX, corresponden, ambos, a los mismos grupos sociales y, por lo tanto, *pertenecen a un mismo contexto cultural*. En ese sentido, los trabajos de investigación etnográfica realizados durante ese periodo entre las comunidades *o'odham* resultan particularmente valiosos para nosotros, pues nos permiten definir con mayor precisión el contexto cultural e histórico de las versiones míticas en las que nos hemos basado, así como su relación con el conjunto de la cultura durante ese periodo.

Los Saxton refieren que mientras que las historias se completan cuando la armonía se restablece, los eventos relatados se completan, al cumplirse un ciclo de cuatro o de algún múltiplo de cuatro, comúnmente designado por el verbo *amhugi*. Las canciones deben cantarse cuatro veces y en una ceremonia tradicional, cuatro canciones conforman una serie, cuatro series una noche y cuatro noches una ceremonia: *cuatro a la cuarta potencia*. Entre los pimas y pápagos de Sonora y Arizona ha existido la tradición de recitar la mitología completa una vez al año, en diciembre, durante las cuatro noches más largas del año [Bahr, 1994:282; Underhill 1939:125]. Se requieren dieciséis días para la purificación de un guerrero. Los cuatro ciclos frecuentemente se agrupan en pares.

En relación con las subdivisiones interiores de las comunidades, vemos que éstas se agrupan en pares formando dos tipos de grupos, teniendo como sus figuras totémicas a los personajes míticos: Coyote y Buitre (zopilote), respectivamente; en el otro par tenemos una tercera, llamada tradicional, aparentemente asociada al Hermano Mayor y una cuarta con figura totémica desconocida u olvidada [Saxton y Saxton, 1973:137; Underhill 1939:30-34].

Entre los pápagos existen, también, cuatro grupos dialectales, definidos tanto por las pequeñas diferencias lingüísticas como por su ubicación geográfica, en torno a “cuatro pueblos originarios”, cuya formación se explica en el llamado: “mito de la Emersión” [Underhill, 1939:59-69].

Las referencias a estas relaciones numéricas simbólicas que giran en torno al número cuatro pueden llegar a ser interminables, sea suficiente, por ahora, establecer la jerarquía principal del número cuatro en la cultura *o’odham*. Conviene dejar claro que esta importancia del número cuatro se sustenta en la estructura definitiva del Cosmos, creado por los dioses en el origen. El mito cosmogónico ha definido un Mundo, una Tierra compuesta de cuatro direcciones, de cuatro rumbos, el ser humano se mueve en éste, su espacio esencial, en torno a estas cuatro direcciones: Este, Oeste, Norte, Sur. Se trata de un *esquema cosmológico cuatripartito*: la estructura tetramorfa de la tierra en el plano horizontal, con sus cuatro puntos cardinales y la prioridad del eje este-oeste debido a la primacía simbólica del Sol. A cada dirección cósmica corresponde un color: Este: color blanco, Oeste: color negro, Norte: color amarillo, Sur: color azul [Lloyd, 1911:17]. Teniendo como fundamento este esquema cosmológico, los ciclos se asocian con los cuatro rumbos del universo, en torno a los cuales, los sucesos giran siguiendo patrones circulares o cuadrangulares. El patrón de movimiento va en dirección contraria a las manecillas del reloj: este norte oeste sur, sigue, de hecho, el movimiento del Sol. El patrón en forma de cruz tiene una estructura pareada y, dentro de la tradición de los pimas y pápagos, comienza por la dirección este oeste y continúa con la norte sur. El movimiento de la primera es circular, como la órbita solar, y el de la segunda, rectilínea, como la caída de la lluvia. Los nombres de las direcciones se agrupan también en pares, teniendo la primera: Este-Oeste, su origen y sentido en el *movimiento circular del Sol* y, la segunda, Norte-Sur, en el *movimiento vertical y rectilíneo del Agua*, que va de lo alto a lo bajo.

El mito cosmogónico *o’odham* relata que el amanecer fue creado en el Este, de donde salió el Sol, que viajó hasta el Oeste, por donde se ocultó para dar lugar, de nuevo, a la oscuridad (Este Oeste: *eje del fuego*). Luego fueron creadas la tormenta de viento y las nubes, formándose la lluvia, que entonces cayó sobre la tierra (Norte Sur: *eje del agua*) [Bahr, 1994:48-49].

Volvemos ahora a la relación entre la estructura del relato y la forma y el diseño de la canasta. Vimos que los sucesos narrados en la leyenda se entretujan para lograr la idea de totalidad, de la misma manera que la canasta y el diseño del “hombre en el laberinto” constituyen, también, una totalidad, una unidad de movimiento, un ciclo completo.

Para ilustrar esta idea, nos valdremos de un mito: “La historia de la bestia”. En este caso, vemos que después de una descripción inicial de armonía, donde se cuenta que la gente vivía tranquila: “Una serpiente gigante emergió de debajo de la tierra y comenzó a devorar a la gente de *Wak*” (la armonía se rompe). El Hermano Mayor tuvo que venir, desde su casa en *Waw Giwulk* (Baboquivari), en respuesta a la solicitud de ayuda por parte de la gente. Pidió que le consiguieran un cuchillo de obsidiana y cuatro palos puntiagudos para enfrentar al monstruo. Mientras se le aproximaba, fue tragado por la bestia, estando ya dentro de ella, clavó los cuatro palos puntiagudos para mantener abierta su boca y su esófago, cercenó su corazón y salió corriendo del interior de la bestia quitando los cuatro palos en su camino hacia afuera. Luego avisó a la gente que el peligro había sido conjurado y regresó a su casa en *Waw Giwulk*. Retornó, así, finalmente, la armonía.¹

En la historia relatada tenemos el movimiento: armonía → disrupción de la armonía → retorno de la armonía que describen los Saxton para los mitos y las leyendas, referido, ahora, al Hermano Mayor, héroe cultural de los pimas y pápagos; movimiento que equivale a la *estructura del ciclo del héroe* que propone Joseph Campbell en su conocida obra: *El héroe de las mil caras* [Campbell, 1992b]. Este movimiento de la acción dentro del relato mítico es explicado a partir del símbolo de *El hombre en el laberinto* que aparece representado en la cestería de los pimas y pápagos. La acción del héroe es simbolizada por el movimiento del hombre dentro del laberinto: en el primer momento está frente a la entrada, se trata de la primera etapa de la gesta heroica, aquella que Campbell llama “la partida” y corresponde, en el relato, al enunciado del problema que el héroe debe resolver; en la segunda etapa se entra dentro del laberinto que simboliza “la prueba”, la dificultad que el héroe debe superar, el enemigo que debe vencer; la última etapa, “el

¹ En visita de campo al pueblo de Quitovak, Sonora, en el mes de septiembre de 2002, pudimos constatar la vigencia de este mito que continúa siendo relatado por la gente del lugar como algo ocurrido, en tiempos antiguos, en el manantial que ahí se encuentra. Pudimos registrar ahí, otras versiones del mismo mito, diferentes en ciertos aspectos a la publicada por los Saxton, en la que escuchamos de viva voz, relatada por el señor Oscar Velasco, el monstruo salía de las profundidades del manantial de Quitovak, donde habitaba, y devoraba a la gente que iba en busca de agua, siendo este manantial la fuente primordial, sino única, de agua para esta comunidad. En esta versión también se pidió ayuda al Hermano Mayor, quien vino al lugar donde aparecía una gran serpiente o dragón y se dejó devorar por ella, estando dentro cortó sus dos corazones y salió de su interior. Muerta la gran serpiente, regresó la paz a la comunidad. Se cuenta que, después, los huesos de la serpiente fueron hallados cerca del manantial [Amador, 2002].

retorno”, supone la victoria del héroe sobre la adversidad, el retorno de la armonía y corresponde al centro del laberinto. Esta estructura del relato es particularmente válida para los mitos de tipo teogónico que narran las hazañas de los dioses y los héroes.

En el diseño de la cesta, el centro del laberinto coincide con el centro de la cesta, por eso dicen los Saxton que para el Hermano Mayor, su casa, *Waw Givulk*, en el monte Baboquivari, es el “centro de la canasta”: lugar donde se resuelven los misterios. Es mucho más que eso, es, sobre todo, el centro del Cosmos pues, como se narra en el mito de creación, el Hermano Mayor envió a sus hermanos de clan a localizar los confines del mundo y una vez encontrados éstos debían regresar; ahí donde los cuatro se reencontraron, se halló “El Centro” [Bahr, 1994:78-79; Bahr, 2001:17-18; Lloyd, 1911:45-46; Saxton y Saxton, 1973:372]. La casa del Hermano Mayor representaría ese Centro-del-Cosmos-en-la-Tierra.

Su casa se dibuja como una construcción fundada sobre un eje vertical y otro horizontal que, en conjunto, representan las cuatro direcciones del espacio, partiendo de este eje, tenemos las líneas radiadas y los círculos concéntricos que dan forma al laberinto; se combinan, así, los patrones en forma de cruz y los circulares, que son característicos de la cultura *o’odham* [Saxton y Saxton, 1973; Russell, 1980:136].

Después de cada aventura, el Hermano Mayor regresa a la seguridad del círculo interior, *Waw Givulk*, “el centro de la canasta” [Saxton y Saxton, 1973:372]. Los movimientos de la acción del héroe, tanto en el relato, como al interior del laberinto, son semejantes y simbólicamente homologables. De tal forma, el diseño del laberinto resulta ser el símbolo, tanto del héroe y su gesta, como *del conjunto de la mitología y de la acción desarrollada dentro de esta*. Recordemos que una de las características esenciales del símbolo visual es la de ser fácilmente identificable, no obstante la complejidad de sus significados. De aquí se derivan otras funciones del símbolo del hombre en el laberinto, pues al simbolizar a la mitología como un todo, se convierte en un símbolo de identidad étnica, en un símbolo de la cultura *o’odham* en su conjunto.

Algo semejante ocurre entre los *yuma*, vecinos de los *o’odham*, donde los diseños del arte rupestre, creados por ellos, tienen una clara referencia a su mitología, mas la referencia *no se da como la representación directa de un pasaje mítico*, sino como la aparición, dentro de la experiencia extática del chamán, de un *patrón de poder*, de una *imagen o figura bien definida que simboliza de manera abstracta y sintética el origen mítico del mundo o la esencia de algún momento o suceso mítico: es una imagen guía*. David Whitley explica, al respecto, que las manifestaciones de arte rupestre de California que tienen una referencia mitológica

constituyen simbolizaciones abstractas de los mitos, más que infantiles dibujos caricaturizados de ellos, pensados para servir como ilustraciones didácticas para su enseñanza [Whitley, 2000:29]. Esto enfatiza, de nuevo, que los indígenas californianos han sido tan sofisticados, cognitivamente, como lo somos nosotros, el día de hoy, y que sus creencias y prácticas religiosas se han basado en conceptos abstractos y sistemas simbólicos tan complejos y desarrollados como los nuestros [Whitley, 2000:94].

Coincido, plenamente, con estas ideas que cuestionan una orientación totalmente errónea de la antropología evolucionista, la cual pensó, durante mucho tiempo, que la aparente simplicidad tecnológica de ciertas culturas iba aparejada con una relativa simplicidad de sus sistemas simbólicos. Hoy sabemos que esa “simplicidad” tecnológica es muy relativa y que más bien implica una cultura muy sofisticada: conocimientos muy extensos y profundos de su medio ambiente natural que incluyen detallados conocimientos biológicos y astronómicos; adaptaciones y estrategias de supervivencia muy eficaces; condicionamientos corporales, psíquicos y espirituales sumamente complejos y elaborados que son los más adecuados al medio y que han sido concebidos para la larga duración.

El símbolo del hombre en el laberinto, que aparece en la cestería *o’odham*, de principio del siglo xx, tiene esas características de complejidad simbólica de las que habla Whitley, lejos de representar un pasaje mítico específico, simboliza un amplio conjunto de ideas y creencias fundamentales de esa cultura, a las que se puede hacer referencia inmediata por medio de esa imagen. El símbolo posee las características de *claridad formal* y *complejidad semántica* que son la sustancia paradójica de todo arquetipo. Participa de la polisemia del símbolo cobrando sentido en los diversos planos de la existencia: cósmico, biológico y antropológico.

EL SÍMBOLO DE *EL HOMBRE EN EL LABERINTO* Y SU PLURALIDAD SEMÁNTICA

Pasemos, ahora, a explorar las distintas funciones y significados atribuidos al símbolo: *El hombre en el laberinto*. Podemos agrupar a las principales versiones e interpretaciones en cinco grandes temas:

- A) el laberinto como símbolo del periplo de la vida y como camino espiritual;
- B) el laberinto como símbolo de la casa del Hermano Mayor (*Siuuhu*), también referido como *I’toi* (“el Bebedor”);
- C) el laberinto como símbolo del mito de la emersión de los *o’odham* del inframundo y la conquista de los territorios *hohokam*;
- D) El laberinto como emblema o símbolo de identidad de las comunidades *o’odham*.

E) El laberinto como instrumento de poder mágico o sobrenatural.

A esta ordenación temática debe sobreponerse otra referida a las fuentes. Es necesario establecer una jerarquía de las fuentes debido a sus significativas diferencias de origen, calidad y función:

1. Fuentes etnohistóricas del siglo XVIII.
2. Fuentes etnográficas modernas (fin del siglo XIX al momento actual).
3. Fuentes arqueológicas y su interpretación moderna.
4. Documentos de las comunidades *o'odham*.
5. Versiones e interpretaciones que circulan a través de los medios modernos de comunicación, de la industria cultural y la cultura de masas.

Si confrontamos los dos grupos, el temático y el que se refiere a las fuentes, podemos proponer una nueva ordenación cualitativa de los temas:

Las fuentes etnohistóricas y etnográficas se refieren, principalmente, al tema del laberinto en relación con la leyenda o mito de origen de la casa del dios llamado Hermano Mayor (*Siuuhu*). Este mito no forma parte del cuerpo sustantivo de la mitología *o'odham*, en ninguna de las versiones que hemos estudiado (Smith-Smith Allison, Blackwater-Vanyiko, Dolores-Saxton y Saxton, Brennan-Russell o *Komalk-Hawkih-Wood-Lloyd*) se narra esta historia. Como hemos sostenido, parece pertenecer a un desarrollo posterior de mitos y leyendas que se crearon más tarde, a partir de ese primer núcleo fundamental, para explicar y dar razón de cuestiones que no habían sido contempladas ahí:

El Laberinto como Símbolo de la Casa del Hermano Mayor. Existe una leyenda de la gente del desierto que ha sido recogida por Byrd Baylor, mientras realizaba su trabajo de recopilación de leyendas indígenas tradicionales entre los niños indígenas de Arizona. Esta leyenda continúa formando parte de las modalidades que actualmente reviste la tradición oral de los pimas y de los pápagos. Fue narrada y transcrita por la niña pima Christine Manuel de la escuela de Saint John.² La leyenda relata la historia que asocia el símbolo del laberinto con la casa del Hermano Mayor (*Siuuhu*) y la sitúa en el tiempo primordial de los orígenes:

En los tiempos antiguos, *Siuuhu*, a quien también se llama Hermano Mayor, necesitaba un lugar seguro para vivir. Aún tenía mucho trabajo, poniendo el mundo en orden para que la gente pima-pápagos pudiera habitar-

² Sobre la forma en la que se llevó a cabo esta recopilación ver la Introducción, [Baylor, 1976].

lo, pero no podía lograrlo porque sus enemigos lo seguían todo el tiempo. Aún cuando se fue a vivir dentro de una cueva, sus enemigos lo siguieron. Querían evitar que ayudara a su gente.

Finalmente, decidió construirse una casa bajo la tierra, en el centro de una montaña. Desde la orilla de la montaña cualquiera podía ver la abertura que conducía a su casa, mas, llegar a ella no era tan fácil como parecía.

Cualquiera que quisiese encontrar a *Siuuhu* tenía que seguir muchos pasadizos angostos y sinuosos que daban muchas vueltas. Sus enemigos no sabían que camino tomar. Si escogían uno equivocado, se perdían, quedándose sin aire y morían en la oscuridad.

Mientras sus enemigos andaban dando vueltas y más vueltas, *Siuuhu* se encontraba sentado cómodamente en la seguridad de su cueva. El único problema era que quería que sus amigos pudieran venir a visitarlo sin extraviarse. Hizo un mapa para ellos y, cualquiera que lo siguiese, encontraría el camino sin perderse.

Aún ahora, los indios pimas y pápagos usan ese mapa. Las mujeres hacen un diseño, a partir de él, y lo tejen en los cestos para que nunca se nos olvide como encontrar el camino correcto a través de la vida. Puede conducirte a un lugar seguro [Baylor, 1976:39-40].

La historia se basa en sucesos narrados en las distintas versiones del mito cosmogónico, lo que le da un mayor sentido de autenticidad. En la versión Brennan-Russell se cuenta que el Hermano Mayor construyó su casa en el Monte Baboquivari después de matar al monstruo llamado *Ha-ak* y de liberar a la gente del peligro que ese monstruo representaba. Más adelante, se añade que la casa se situaba en una cueva. [Russell, 1980:224]. En primer lugar es importante destacar que la narración se sitúa en el tiempo primordial de los orígenes, adquiriendo así un estatuto jerárquico equivalente al resto de los mitos de origen. Es, a la vez, un mito de origen, en triple sentido, pues explica: a) el porqué de la construcción de la casa del Hermano Mayor, b) la razón de ser su forma particular de laberinto, y c) el porqué las mujeres tejen el diseño del “hombre en el laberinto” en sus cestas. Los tres orígenes se entretajan en el relato y quedan unidos.

Anna Moore Shaw, pima de origen, nacida en 1898 en el pueblo de Santa Cruz, de la Reservación del Río Gila, comenzó a poner por escrito una recopilación de mitos pimas convertidos en leyendas populares y narrados entre la población, sobre todo, relatadas a los niños. Una primera versión mimeográfica fue publicada en 1963 por el Centro de Educación Indígena de la Universidad Estatal de Arizona, y en 1968 salió a la luz la primera edición del libro: *Pima Indian Legends*. En la recopilación de la señora Moore

Shaw aparece otra versión de la leyenda del laberinto que se titula: “El laberinto o la casa de *Se-eh-ha*”. Relata que:

Una vez que *Se-eh-ha* (el Hermano Mayor) había regresado a su casa en las Montañas Grasientas, decidió construir un nuevo hogar, un lugar habitable que sería como un laberinto con sinuosos pasadizos. Su propósito era confundir al enemigo en caso de que intentara venir a destruirlo. “Estaré seguro en mi alojamiento, en el centro de mi casa-laberinto”, se decía a sí mismo [Moore Shaw, 1972:15 (la traducción del inglés es nuestra)].

A continuación, la breve historia narra la manera en la cual los guerreros enemigos que intentaron matar al Hermano Mayor se extraviaron dentro del laberinto y murieron. El relato termina de manera semejante, contando que el día de hoy el diseño del laberinto es tejido en las cestas pimas y que: “el patrón simboliza la vida con obstáculos que oscurecen el camino” [Moore Shaw, 1972:16].

Fuentes Etnohistóricas del siglo XVIII. En un documento jesuita, anónimo, de 1764, escrito por los misioneros de esa orden que llegaron al territorio de los *o’odham*, se hace referencia a una casa en forma de laberinto, cuyo diseño aparece en el documento y se dice que es copia del que los informantes indígenas dibujaron sobre la arena para explicar a los frailes la historia que contaban [*Materiales para la historia de Sonora*, Historia: vol. 16, exp. 1, foja 19; AGN]. El dibujo del laberinto guarda ciertas semejanzas, tanto con el diseño del laberinto que aparece en la cestería de los pimas y pápagos, como con un petrograbado que se encuentra en el sitio arqueológico de Arroyo Hondo, Nuevo México, y otros tres encontrados en sitios *hopi*: uno cerca de Oraibi, otro cerca de Shipaulovi y uno más tallado sobre el muro de unas ruinas de Casa Grande cerca de Florence, Arizona.

El texto de los misioneros dice lo siguiente:

Cuentan aquellos Pimas de otra casa de traza y fábrica más peregrina, que dicen hallarse mucho más arriba, sobre dicho Río [Gila], su figura es de un género de laberinto, cuyo plan, como lo pintan los Indios en la arena, es a la manera como va aquí: [aparece dibujo].

pero parece más verosímil [h]aber sido Casa de placer que de vivir en ella de asiento un gran Señor [*Ibid.*].

Para nosotros resulta muy significativo que los *o’odham* hayan referido esta casa en forma de laberinto como perteneciente a “un gran Señor” y, muy bien, ese “Gran Señor” pudo haber sido el Hermano Mayor y la referencia, una referencia mítica, por lo que el documento deja ver que el entendimiento del misionero, respecto de lo que los indios relatan, parece

ser muy escaso. Este es el documento más antiguo que conocemos en el que se haga referencia al laberinto, incluso, lo que aparece en el dibujo como “la entrada” puede representar la figura humana esquematizada que conocemos por el diseño de la cestería *o’odham*.

No contamos con la documentación suficiente para saber si los pimas mencionados en el documento se referían a un hecho histórico y, por lo tanto, la casa en forma de laberinto y el gran Señor existieron en un lugar y tiempo determinados o si más bien la referencia era a un acontecimiento mítico. Pese a esta incógnita podemos constatar, sin embargo, dos cosas: a) que entre los pimas del periodo del contacto el tema del laberinto existía y estaba asociado a la casa de “un Gran Señor”, y b) el diseño de ese laberinto es muy semejante al diseño moderno de la cestería *o’odham*. En conclusión, podemos ver cómo el tema del laberinto pertenece a una tradición cultural que, por lo menos, puede rastrearse hasta el siglo XVIII. Más allá de eso, queda aclarada la importancia que la mitología tiene para el conjunto de la cultura *o’odham*, la manera en la cual los temas fundamentales de la mitología están presentes de diversas maneras en un espectro muy amplio de su cultura, atravesando el conjunto de las costumbres, las creencias y la cultura material.

Fuentes Etnográficas. Durante nuestra visita de campo a la comunidad de Quitovak, Sonora, en septiembre de 2002, pude constatar que el símbolo del laberinto forma parte de una variada serie de actividades y creencias [Amador, 2002]. El señor Oscar Velasco se dedica, entre otras cosas, a la elaboración de artesanías y relató que talla el diseño del hombre en el laberinto sobre piedras planas y redondas. Vende esos objetos en la tienda de artesanías de la Nación *Tohono O’odham* que se encuentra en Sells, Arizona. Se ofreció a tallar una pieza para mí, si me interesaba.

Observamos, en su casa y pintado por él, sobre una mesa de metal, el diseño del hombre en el laberinto, al preguntarle sobre el significado del símbolo, me dijo: “el laberinto es la vida”. Relató, también, que: “hay un dibujo del laberinto que mide diez metros por siete, en un lugar sagrado, en tumbas del Pinacate”. Añadió que: “el laberinto me ayuda con mis problemas, lo miro un rato y me llega la solución”.

En estas escuetas referencias encontramos usos y significados muy diferentes, incluso, opuestos. Desde un aparente valor espiritual, comprendido en el significado del laberinto como periplo de la vida o en una aparente función como símbolo para la contemplación, una especie de “mándala”, hasta su manifiesta trivialización a través de un uso abiertamente comercial.

Evidencia arqueológica y sus interpretaciones. La evidencia arqueológica y sus interpretaciones de los restos culturales refieren, principalmente, dos tipos de significados y funciones del laberinto:

1. El laberinto como símbolo del mito de la emersión de los *o'odham* del inframundo y la conquista de los territorios *hohokam*. Frank Waters asocia el significado del laberinto con el mito del emerger de los *o'odham* del inframundo. Señala que los pimas llaman al diseño del laberinto: "la Casa de *Teuhu*", siendo *Teuhu* el topo que cavó el túnel espiral hacia la superficie, permitiendo a los pimas, que se encontraban en el inframundo, emerger de nuevo a la tierra, vengar el asesinato de su dios, el Hermano Mayor, y conquistar los territorios ocupados por los *hohokam* [Patterson, 1992; Waters, 1963:30-31]. En esta versión se asocia la forma del laberinto a la espiral del túnel cavado por el topo. En la versión Brennan-Russell se narra con detalle el episodio del topo cavando el túnel en forma de espiral para la emersión de los pimas [Russell, 1980:226].

A partir de su larga estancia entre los *hopi*, Waters redactó una extensa versión de la mitología *hopi*. En su libro explica que el significado del "mito de la Emersión" se sintetiza en el símbolo del laberinto [Waters, 1963:29]. Lo dicho por Waters debe tomarse con ciertas reservas, pues su orientación fue más literaria y esotérica que etnográfica, en un sentido estricto. Si leemos con atención su texto podremos percatarnos, claramente, la manera en la cual, lo que Waters observó, va adquiriendo un cariz similar al del estilo de la literatura *New Age*.

Más allá de esas consideraciones podemos afirmar que en la cosmogonía *hopi*, al igual que en la *o'odham*, aparece un concepto cíclico del tiempo que también está presente en los mitos de origen nahuas y mayas-quichés: la idea de la creación-destrucción cíclica del mundo. Tanto entre los *hopi* como entre los *o'odham*, la supervivencia y paso de la humanidad, de un mundo a otro, se consigue gracias a que una parte de ella logra salvarse de cada destrucción, ocultándose bajo la tierra y emergiendo de nuevo del inframundo hacia la superficie, una vez que los nuevos mundos iban siendo creados. A este ciclo se le ha llamado: "el mito de la Emersión". De acuerdo con esas narrativas, el laberinto es, a la vez, el símbolo de la emersión y la prueba material de su veracidad. Según Waters, existen dos formas del símbolo, una cuadrada y otra circular:

Al símbolo se le conoce, comúnmente, como *Tápu'at* (Madre e hijo).

- A) El de tipo cuadrangular representa el renacimiento espiritual, implícito en el paso de un mundo al otro, tal como lo simboliza el acto de emerger en sí mismo. En esta forma del diseño, la línea recta que emerge de la entrada no está unida al laberinto. Sus dos extremos simbolizan los dos estadios de la vida: el niño aún sin nacer, dentro de la matriz de la

Madre Tierra y el niño después de haber nacido; la línea simboliza el cordón umbilical y el camino de la Emersión.

- B) El tipo circular difiere ligeramente en diseño y significado. La línea central de la entrada se conecta directamente con el laberinto, y el centro de la cruz que se forma, simboliza al Padre Sol, el dador de la vida. Dentro del laberinto, las líneas terminan en cuatro puntos. Las líneas y pasadizos, al interior del laberinto, forman el plan universal del creador, el que el ser humano debe seguir en su Camino de la Vida; los cuatro puntos simbolizan los puntos cardinales o las cuatro direcciones, incluidas dentro del plan universal de la creación [Waters 1963: 29-30 (la traducción del inglés es nuestra)].

Los significados aludidos hacen referencia a los mitos cosmogónicos de los *hopi*, donde dos de los dioses principales aparecen bajo una estructura pareada de opuestos complementarios, femenino-masculino: Tierra-Sol.

Con la sabiduría prístina concedida a ellos [los primeros seres humanos] entendieron que la tierra era una entidad viviente, igual que ellos. La Tierra era su madre; habían sido hechos a partir de su carne; se amamantaban de su pecho. Pues su leche eran los pastos, de los cuales se alimentaban todos los animales, y el maíz, que había sido creado especialmente para alimentar a la humanidad. Mas, la planta del maíz era también una entidad viva, con un cuerpo similar al del hombre en muchos aspectos, y la gente pudo dar forma y sustancia a su cuerpo gracias a la carne del maíz. Por eso el maíz era también su madre. Así, conocían a su madre en dos aspectos que, frecuentemente, eran sinónimos, como Madre Tierra y como Madre Maíz.

Gracias a su sabiduría, también conocían a su padre bajo dos aspectos. Él era el Sol, el dios solar de su universo. No fue sino hasta cuando él se apareció a la hora de la luz roja, *Tálawva*, que los seres humanos pudieron alcanzar su forma acabada. Sin embargo, la suya no era otra cosa sino la cara a través de la cual *Taiowa*, su Creador se asomaba [Waters 1963:8-9 (la traducción del inglés es nuestra)].

En su forma cuadrangular, el laberinto es un símbolo de tránsito entre los mundos o vidas y así tiene un valor temporal: simboliza los ciclos temporales, mientras que en su forma circular constituye un esquema espacial, es un símbolo de la estructura cosmológica.

Patterson se refiere a esta interpretación de los símbolos del laberinto, aportada por Waters, añadiendo que en una roca hallada en un sitio arqueológico, ubicado al sur de Oraibi, en Arizona, se encontraron cinco petrograbados con el diseño del laberinto en forma cuadrada y otro en forma circular, medían, todos ellos, entre diez y quince centímetros. Menciona otro petrograbado circular encontrado en una ruina de "Casa Grande", cerca de Florence, Arizona. Patterson dice que al símbolo del laberinto se

le conoce comúnmente como: *Tapu'a*: “Madre e Hijo”. Asimismo, hace referencia a un petrograbado con la forma circular del laberinto, hallado en Hopi Mesas, Arizona, al cual se le llama: *towi'nakvi'tata* [Patterson, 1992; McGregor Stephen, 1936]. Se trata de cuatro laberintos rectilíneos que corresponden a los cuatro mundos de los mitos cosmogónicos *hopi*, donde se dice que la creación ha consistido en un ciclo de creación y destrucción sucesiva de cuatro mundos o eras (dimensión temporal del cosmos) y el laberinto circular simboliza la estructura definitiva del cosmos (dimensión espacial del cosmos).

- 2) El laberinto como instrumento mágico. En la versión de Juan Dolores de los mitos cosmogónicos *o'odham* se designa al monte de Baboquivari como el lugar donde se encontraba la casa del Hermano Mayor, añadiéndose que el Hermano Mayor tenía un petate tejido sobre el que dormía y que cuando viajaba lo enrollaba y lo hacía a un lado. Se dice que la huella de ese petate todavía puede verse impresa, ahí en el monte. Ese diseño del tejido del petate, impreso sobre la roca, es también *otra forma que reviste el símbolo del laberinto* y puede ser una referencia tanto a un petrograbado que se halla en el sitio y tiene forma de laberinto, como a uno de sus significados simbólicos: la casa del Hermano Mayor en forma de laberinto [Saxton y Saxton 1973:147-149].

Hemos reproducido, anteriormente, una leyenda pima que relata cómo el Hermano Mayor dio a su casa una forma de laberinto para extraviar a sus enemigos y de esa manera protegerse de ellos. En esa leyenda pima se nos dice que en el tiempo de los orígenes, el Hermano Mayor se ocupaba de “preparar y arreglar al mundo para los pimas y pápagos pero no podía llevar a cabo su trabajo porque sus enemigos lo seguían a todas partes”. Eso lo llevó a la idea de construirse una casa en el centro de una montaña, haciendo que esta casa estuviera compuesta por túneles y pasadizos en forma de laberinto, donde sus enemigos se extraviarían [Baylor, 1976:39].

Esta función mágica del laberinto no es exclusiva de los *o'odham*, un concepto semejante en cuanto a la función del laberinto como medio de confundir y extraviar a los enemigos aparece en la cultura vecina del Río Colorado, en un territorio que, predominantemente, han ocupado los *yuma*. En esta región, situada a ambos lados del río Colorado, existen unos geoglifos con forma de laberinto. Acerca de los usos rituales del símbolo del laberinto en esta región, David S. Whitley afirma que:

[...] gran parte del arte rupestre de la nativa California estaba asociado con los chamanes y sus experiencias de estados de conciencia alterados. Sin embargo,

esto no era, invariablemente, el caso, tal como la Tradición Figurativa de geoglifos lo ilustra. Existe considerable información etnográfica que concierne a una de las dos variantes de esta tradición: los geoglifos que se hallan a lo largo del río Colorado. Estos geoglifos fueron utilizados en rituales públicos que, siendo dirigidos por chamanes, concernían a la re-presentación de la creación mítica del mundo. Los motivos retratan, principalmente, personajes míticos; a menudo, los sitios se encuentran en las supuestas locaciones de los eventos míticos y, en ocasiones, los sitios están asociados a rutas de peregrinaje ritual [...] Una forma, quizás única, de geoglifo está presente en un sitio aledaño al río Colorado. Se le conoce como el Laberinto de Topok y consiste de un patrón cuadrangular de surcos profundos trazados en la grava de la terraza ribereña. Aquí, la figura sobre la tierra está asociada a la purificación ritual. Los hablantes de lengua yumana eran conocidos como grandes viajeros y comerciantes, existiendo reportes de grupos viajando tan lejos como la costa del Pacífico, por motivos de trueque. Sin embargo, creían que la exposición al contacto con extranjeros podía causar contaminación espiritual. En relación a esto, tenían chamanes especializados que eran responsables de curar la “enfermedad del enemigo” y tenían rituales prescritos para evitar que dicha contaminación ocurriese. Tal como Edward Curtis escribió, hacia el fin del siglo XIX: “Se cree que corriendo hacia dentro y hacia fuera, a través de uno de esos laberintos inmensos, aquél que estuviese embrujado por un espanto [fantasma] podía confundir y extraviar al espíritu para de esta manera eludirlo”. El Laberinto de Topok es el “laberinto” descrito en esta cita [...] Los geoglifos del río Colorado sólo pueden ser considerados como brillantes concepciones simbólicas de una serie de complejas ideas y principios filosóficos. La aparente simplicidad artística de las formas de los geoglifos parece contradecir o velar la verdadera profundidad de las nociones intelectuales que subyacen a ellos [Whitley, 2000:95-96].

Existen, incluso, fotografías tomadas por Edward S. Curtis de los grandes geoglifos en forma de laberinto, trazados con pequeñas hileras de rocas en el desierto, Whitley sostiene que corresponden al laberinto de Topok, que se halla en Needles, California, al oeste del río Colorado. Existen, además, en esa región, petrograbados con diversas variantes del diseño del laberinto. Si tomamos en cuenta los otros ejemplos de petrograbados con forma de laberinto que se hallan en Arizona y Nuevo México, veremos que, con distintos significados y funciones, el símbolo del laberinto ha sido un motivo importante de las diversas manifestaciones rupestres del suroeste de los Estados Unidos y el noroeste de México.

En el noroeste de Sonora, dentro del territorio que fue ocupado por los *o’odham*, a la llegada de los europeos, encontramos también grabados rupestres que pueden ser representaciones del laberinto, que se han hallado en sitios arqueológicos donde también han aparecido vestigios culturales

atribuidos a la cultura prehispánica de los ríos Magdalena-Altar-Asunción-Concepción, llamada Cultura de Trincheras, la que se considera que ocupó la región entre el año 200 y el 1450 dC. Acerca de estos debemos tomar en cuenta que, aunque se han podido registrar y clasificar una gran variedad de diseños geométricos que diversos autores designan como laberintos [Ballereau 1988:37-50; Braniff, 1992:129-146], no todos los diseños parecen ser, estrictamente hablando, verdaderos laberintos y, obviamente, el significado que les pudieron atribuir quienes los grabaron no puede conocerse hoy. Dominique Ballereau, que trabajó durante tres temporadas de campo en el sitio de La Proveedora, en el noroeste de Sonora, clasificó una serie muy grande de diseños de petrograbados que él considera se trata de laberintos [Ballereau 1988: 37-50].

Durante el trabajo de campo que llevé a cabo en el sitio de La Proveedora, en el noroeste de Sonora, observé un petrograbado que representa una figura antropomorfa, semejante a la del diseño de la cestería *o'odham*, colocada sobre lo que parece ser la entrada de un laberinto o un conjunto laberíntico de grecas en forma de "S". La variante estilística del "laberinto" es diferente de la que predomina en los diseños de la cestería *O'odham* [Amador, 2002]. Esto plantea muchas interrogantes, entre ellas, la de la antigüedad del símbolo del laberinto en la región y su posible continuidad a través de diversas tradiciones culturales. No pudiendo resolver esa interrogante, puedo observar, por lo menos, que para la creación de nuevos mitos, los *o'odham* se basaron en elementos pertenecientes a las tradiciones locales. Así, por ejemplo, en el caso de la cerámica, Russel refiere que entre los pimas, las ollas para almacenar agua tienen diseños que fueron copiados de los restos de cerámica *hohokam* [Russell 1980:124].

Por otra parte, tanto Russell como Fewkes atestiguaron que en las primeras dos décadas del siglo xx, los pimas de la región del río Gila rendían culto a algunos sitios con petrograbados, atribuidos a los *hohokam*, y que los consideraban como lugares sagrados [Fewkes, 1912:25-179; Russell, 1980:254-256].

Documentos Recientes de las Comunidades *O'odham*. En algunos documentos producidos por distintas comunidades *o'odham*, predominan dos tipos de significados y funciones: 1) periplo de la vida, camino espiritual, y 2) emblema de ciertas comunidades *o'odham*, en particular, y símbolo de todas las comunidades *o'odham* en tanto una sola unidad colectiva.

Fuera de las referencias al símbolo del laberinto que puedan tener una relación directa con la tradición oral de los *o'odham*, nos encontramos con una proliferación contemporánea de versiones e interpretaciones de ese mito que forman parte de un fenómeno actual de "inflación mítica" o remi-

tificación moderna del mito antiguo, son derivados de la cultura tradicional, pero ya no pertenecen a ella, en sentido estricto. Este fenómeno actual tiene su origen en diversos procesos sociales recientes:

- 1) La revaloración de su cultura tradicional que las comunidades *o'odham* han comenzado a vivir y promover en las últimas décadas, después de un largo periodo de deterioro social y cultural que se agudizó a partir de los años treinta del siglo pasado.
- 2) La abundante literatura antropológica sobre las culturas indígenas de Norteamérica, su amplia difusión y su creciente importancia en la cultura general de ciertos lugares con una significativa población indígena, como ocurre en los lugares cercanos a las reservaciones *o'odham*, e inclusive en ciudades grandes como Phoenix y Tucson, en Arizona. Es importante señalar la influencia de esta nueva literatura antropológica sobre las propias comunidades *o'odham*, el día de hoy.
- 3) Las modas culturales contemporáneas como el fenómeno "*New Age*" que ha tratado de revalorar las más diversas tradiciones religiosas y espirituales para producir una nueva ideología pseudo-religiosa. Algunos de estos grupos se han encargado de difundir a través de internet algunos aspectos de la cultura y la mitología de los *o'odham*.

Pasemos, ahora, a explorar las distintas funciones y significados atribuidos al símbolo del "hombre en el laberinto" que son producto de este fenómeno actual de inflación mítica o remitificación.

- 1) El laberinto como camino espiritual: En esta versión, el laberinto se entiende como representación del ciclo vital completo. A lo largo de la vida, los seres humanos recorreremos este camino hasta el final, donde se encuentra la muerte. Es un camino intrincado que tiene innumerables giros y cambios de rumbo. El reto consiste en hallar la armonía espiritual en el proceso. Eso sólo es posible mediante la adquisición de la sabiduría que es el bien máspreciado de la tradición *o'odham*.

En un texto fotocopiado, con el título: *I'toi, Man In The Maze*, sin fecha ni autor, que se distribuyó durante una celebración ritual realizada en Organ Pipe National Park, Arizona, por miembros de la *Tohono O'odham Nation*, aparece explicada esta interpretación del laberinto:

El hombre en la cima del laberinto representa el nacimiento. Al seguir el patrón blanco de la parte superior, la figura atraviesa el laberinto, topándose con innumerables giros y cambios, al igual que ocurre en la vida. Mientras la travesía continúa, uno va adquiriendo sabiduría y comprensión. Acercándonos al final del laberinto, uno se retira a un pequeño rincón, antes de alcanzar el oscuro

centro de la muerte y la vida eterna. Aquí es donde uno se arrepiente, purifica y reflexiona acerca de toda la sabiduría adquirida. Finalmente, purificados y en armonía con el mundo, la muerte y la vida eterna pueden ser aceptadas.

Destacaremos algunas cuestiones que nos parecen importantes del texto. Lo primero que nos interesa es la referencia al Hermano Mayor (*Siuuhu*), llamado, también “el Bebedor” (*I’itoi*), personaje mítico central de la tradición *o’odham*. Esto vincula el símbolo del laberinto de manera explícita con los mitos de origen *o’odham*. En segundo término, *I’itoi* aparece en su carácter de “Hermano Mayor”, es decir, como maestro espiritual de la gente del desierto, modelo ejemplar de comportamiento a imitar, y a la adquisición de sabiduría como la finalidad primordial de la vida. El mito tiene, en este caso, tres funciones muy definidas:

- a) una función cognitiva (el mito constituye una estructura explicativa que permite conocer el origen de las cosas y su razón de ser): el mito sirve para enseñar la esencia de la vida humana;
- b) una función psicológica y moral (pone de manifiesto los conflictos de la vida humana y ofrece soluciones armónicas a esos conflictos, define las reglas del comportamiento social): el mito enseña un comportamiento ejemplar que conduce a una vida armoniosa y a la adquisición de sabiduría;
- c) una función ontológica (enraíza la vida humana en un cosmos y su orden arquetípico): el mito sirve como símbolo de iniciación para los jóvenes, instruyéndolos en el camino de la sabiduría y el buen vivir; además, el relato estructura un cosmos y sitúa a la comunidad *o’odham* dentro de él [Amador, 2004].

Se nos dice que el hombre a la entrada del laberinto simboliza el nacimiento. El recorrido del laberinto simboliza el camino de la vida, “lleno de cambios y giros”; su curso es largo, de modo que permita que el significado de la vida pueda ser revelado paulatinamente, “dotándonos de conocimiento, fuerza y comprensión”. Tiene un sentido espiritual que se alcanza al final, pero, antes de la muerte, se habla de un momento climático de reflexión y purificación que es producto de la sabiduría alcanzada en esta etapa final de la vida, lo que permite lograr la armonía con el mundo y la aceptación de la vida y la muerte. A esta última se le da el sentido de “vida eterna”, integrando, de esa manera, creencias pertenecientes a la tradición *o’odham* con las creencias cristianas, adquiridas a partir de los diversos procesos de colonización española, mexicana y anglosajona.

La fuente que reproduce el texto de la Nación *Tohono O’odham*, añade un comentario, refiriendo que el mismo motivo del “hombre en el laberin-

to" que aparece en el documento, puede encontrarse en los diseños de la cerámica y la cestería de los grupos pima de la región centro-sur de Arizona, cercana al pueblo de Hickiwan [<http://ca.geocities.com/rfhowells/nhpfiles/tohono.htm>].

- 2) En una versión semejante al significado de "periplo vital" y "camino espiritual" se añaden la referencia a la Casa de *Siuuhu* (el Hermano Mayor) y la función de simbolizar a la comunidad *O'odham*; aparece como emblema del grupo Pima-Maricopa del sur de Arizona:

El Gran Sello de la Comunidad Indígena Pima-Maricopa de Salt River es un antiguo diseño de las tribus del sur de Arizona. El diseño representa el Laberinto, o la Casa de *Siuuhu* (el Hermano Mayor).

La leyenda del "hombre en el laberinto" ayuda a los niños a entender el sentido de la vida. El laberinto representa las experiencias que vivimos y las decisiones que tomamos en nuestro camino, a través de la vida. Ilustra la búsqueda de equilibrio –físico, social, mental y espiritual. En medio del laberinto se encuentran los sueños y las metas de las personas. La leyenda dice que cuando alcanzamos el centro, el dios Solar se encuentra ahí para darnos la bienvenida y pasarnos al mundo que sigue [<http://www.saltriver.pima-maricopa.nsn.us/community.html>].

En esta última versión encontramos una triple referencia, pues remite tanto al significado del símbolo como: a) sentido de la vida-camino espiritual; b) "Casa del Hermano Mayor"; c) lo refiere a la leyenda del origen de la casa del Hermano Mayor que hemos relatado, como a la función que ésta juega en la educación moral de los niños pimas, y d) lo relaciona con el "mito de la Emersión" al referirlo al "paso de un mundo al otro" y al "dios Solar".

Las versiones e interpretaciones que circulan a través de los medios de la industria cultural y la cultura de masas, principalmente internet, predominan los sentidos referidos de "periplo de la vida" y "camino espiritual". Como hemos señalado, corresponden a un fenómeno contemporáneo de tipo *New Age* que reutiliza las religiones y culturas tradicionales para sus propios fines ideológicos. Estas versiones implican la completa descontextualización cultural del símbolo y un uso trivial, propio de la industria cultural. La difusión, fuera del ámbito tradicional y comunitario en el que se había mantenido, al interior de las distintas prácticas de tradición oral y educación tradicional, sitúa al símbolo del laberinto dentro de las prácticas de la globalización, donde pierde su valor cultural específico y su función espiritual, convirtiéndose en un dato más dentro de la inmensa red informática global, un producto más para el consumo cultural globalizado.

CONCLUSIONES

Después de una cuidadosa lectura de los materiales etnográficos disponibles, llegamos a la conclusión de que tanto el mito de *El hombre en el laberinto* como el diseño de éste que se teje en las cestas de los *o'odham* es una creación reciente que debe haberse gestado en las primeras décadas del siglo xx, misma que para los años cincuenta y sesenta se había difundido por el conjunto de pueblos y aldeas que formaban parte de esta comunidad. De esa manera podemos ver cómo la cesta y la leyenda son una creación reciente que se basa en múltiples elementos fundamentales de las tradiciones culturales antiguas. Así, queda claro que la producción de nuevos mitos se apoya de manera sustantiva en la tradición mítica antigua, la que constituye su soporte y fuente de inspiración principal.

En las diversas versiones de los mitos de creación *o'odham*, pertenecientes a las tradiciones orales conocidas, no aparece una referencia directa al símbolo de *El hombre en el laberinto*. Desconocemos la antigüedad de las versiones de la leyenda, narradas por Anna Moore Shaw y por la niña pima Christine Manuel, acerca del origen de la casa del Hermano Mayor. La referencia más antigua que tenemos del laberinto es la que aparece en el documento jesuita del siglo xviii. Los documentos que aluden a él son muy recientes, corresponden a un periodo que se caracteriza por el proceso de recuperación de las antiguas tradiciones por las propias comunidades, después de que éstas parecían haberse perdido, hasta cierto punto, debido a los procesos de integración a la modernidad y a la presión ejercida por la sociedad moderna sobre las comunidades tradicionales, especialmente, a partir de la década de los treinta del siglo xx.

Puede establecerse la relación de estas versiones del mito de *El hombre en el laberinto* con una tradición oral de relatos colectivos que aún se puede observar en las distintas comunidades *o'odham*. Sin embargo, el día de hoy los guardianes de la tradición han desaparecido de la comunidad, solamente los miembros de más edad conocen las historias por haberlas escuchado desde niños. En años recientes se comienzan a conservar, ya no por vía tradicional sino por su enseñanza en las escuelas comunitarias, apoyándose en la literatura antropológica escrita. Aunque los mitos *o'odham* forman parte de un conjunto de tradiciones y costumbres que dan forma a la identidad del grupo, ya no forman parte de sus creencias religiosas, en sentido estricto, pues el conjunto de la comunidad ha sido cristianizada, convirtiéndose al catolicismo, aquellos que viven del lado mexicano, y a la iglesia presbiteriana, aquellos que viven del lado norteamericano.

Las diversas versiones, transcritas y traducidas durante las primeras cuatro décadas del siglo xx, se insertan dentro de este proceso de *cambio radical de función de las tradiciones orales* que tienen como una de sus causas, la cristianización. Proceso que se acompaña de la paulatina desaparición de los recitadores-guardianes de la tradición (*siniyawkum*) y de su lugar eminente dentro de la comunidad. A su vez, ese decisivo fenómeno cultural dará origen a otro novedoso para las comunidades *o'odham*, que establecerá por primera vez una relación inversa entre fuentes orales y escritas. En ausencia de los guardianes de la tradición, la Nación *Tohono O'odham* se verá obligada a recurrir, en los años recientes, a las fuentes escritas de la literatura antropológica anglosajona para poder recuperar sus propias tradiciones de recitación colectiva oral. Así, la paradoja de la ecuación oral-escrito permitió que gracias a la implantación de una "religión del libro" —como lo es el cristianismo—, las versiones de la antigua mitología *o'odham*, convertidas en texto, pudieran ser recuperadas para volver a posibilitar y enriquecer los rituales de oralidad, dentro de los cuales se comienzan a recitar de nuevo las antiguas tradiciones orales.

En relación con los documentos estudiados, podemos afirmar que lo que más destaca es la *polisemia del símbolo*, con claridad, pueden definirse como los más importantes, los siguientes significados y funciones: el laberinto como símbolo del periplo de la vida y como camino espiritual; el laberinto como símbolo de la casa del Hermano Mayor y como medio para engañar y vencer a sus enemigos; el laberinto como símbolo del mito de la emersión de los *o'odham* del inframundo y la conquista de los territorios *hohokam*; el laberinto como emblema de identidad de las comunidades *o'odham*; el laberinto como instrumento de poder mágico o sobrenatural.

De acuerdo con Frank Waters, entre los *hopi*, la interpretación del símbolo se inserta en el campo semántico de los mitos de origen, donde se concibe el origen del mundo como un ciclo de creación y destrucción sucesiva de cuatro mundos o eras, dentro del cual el laberinto de forma rectilínea simboliza la dimensión temporal del cosmos y el laberinto circular simboliza la estructura definitiva del cosmos, su dimensión espacial.

Contrastando esos significados del laberinto con los de otras latitudes, encontramos interesantes coincidencias. En numerosos casos de Europa y Asia, el laberinto se concibe como instrumento para engañar a los demonios y hacerlos que se extravíen ahí dentro, tal como se dice de la casa del Hermano Mayor, entre los *o'odham* y de los geoglifos en forma de laberinto de la cuenca del Río Colorado, construidos por los grupos yumanos. En un sentido similar al otorgado por los *o'odham*, como camino espiritual y periplo de la vida, en la Edad Media se dice que el recorrer un laberinto,

dibujado sobre el suelo, equivale a hacer la peregrinación a Tierra Santa o simboliza el acceso iniciático a la sacralidad, la inmortalidad y la realidad absoluta, constituye, por eso, una prueba heroica.

BIBLIOGRAFÍA

Amador Bech, Julio

- 2002 Informe de Estancia de Campo, septiembre, Proyecto DGAPA/PAPIIT: "Antropología del Desierto: Medio Ambiente y Cultura"; Proyecto: "Arte Rupestre en el Estado de Sonora, Clasificación, Análisis e Interpretación, Primera Etapa: Petrograbados del Cerro "La Proveedora", mecanoscrito, IIA-UNAM.
- 2004 *Las raíces mitológicas del imaginario político*, México, Miguel Ángel Porrúa-FCPYS-UNAM.

Anónimo

- s/f *Materiales para la historia de Sonora*, Historia: vol. 16, exp. 1, foja 19; Archivo General de la Nación.

Ballereau, Dominique

- 1988 "El arte rupestre en Sonora: petroglifos en Caborca", *Trace, Decembre*, núm. 14, *Centre d'études mexicains et centroaméricaines*, México.

Bahr, Donald et al.

- 1974 *Piman Shamanism and Staying Sickness*, Tucson, The University of Arizona Press.
- 1994 *The Short, Swift Time of Gods on Earth, The Hohokam Chronicles*, Berkley, Los Angeles/Londres, University of California Press.
- 2001 *O'odham Creation and Related Events: As Told to Ruth Benedict in 1927 in Prose, Oratory and Song by the Pimas William Blackwater, Thomas Vanyiko, Clara Ahiel, William Stevens, Oliver Wellington and Kisto*, Tucson, University of Arizona Press.

Bandelier, Adolph F.

- 1884 *Annual Report of the Executive Committee of the Archaeological Institute of America*, Vol. 5, , Cambridge, John Wilson and Son, pp. 55-98.

Baylor, Byrd

- 1998 *And it is still that Way: Legends Told by Arizona Indian Children*, El Paso, Cinco Puntos Press.

Bolton, Herbert E.

- 1936 *The Rim of Christendom*, Nueva York, Macmillan.

Broyles, Bill, Adrienne G. Rankin y Richard Stephen Felger

- 2007 "Native Peoples of the Dry Borders Region", Felger y Broyles (eds.), *Dry Borders. Great Natural Reserves of the Sonoran Desert*, Salt Lake City, The University of Utah Press.

Campbell, Joseph

- 1992a *Las máscaras de Dios, Mitología creativa*, Madrid, Alianza Editorial.
- 1992b *El héroe de las mil caras, Psicoanálisis del mito*, México, FCE.

Cirlot, Juan Eduardo

- 1988 *Diccionario de símbolos*, Barcelona, Editorial Labor, Barcelona.

Crosswhite, Frank, S.

1981 "Desert Plants, Habitat, and Agriculture in Relation to the Major Pattern of Cultural Differentiation in the O'odham People of the Sonoran Desert", en *Desert Plants*, 3,2.

Curtis, Edward S.

1993 *Entre el desierto y el Gran Cañón*, Palma de Mallorca, José J. De Olañeta Editor.

Eliade, Mircea

1994 *Mito y realidad*, Barcelona, Editorial Labor.

Fewkes, Jesse Walter

1912 "Casa Grande, Arizona", en *Twenty-eight Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, Washington, D.C., Government Printing Office, pp. 25-179.

Gibson, Elizabeth S.

1986 *The Papago Man in the Maze: Basketry Design and Cultural Symbol*, University of Arizona State Museum Ethnology Collections, documento inédito.

Lloyd, William J. y Comalk-Hawkih

1911 *Aw-aw-tam Indian Nights: Being the Myths and Legends of the Pimas of Arizona*, Westfield, Nueva Jersey, Lloyd Group.

López-Austin, Alfredo

1996 *Los mitos del tlacuache*, IIA-UNAM.

May, Rollo

1991 *La necesidad del mito*, Barcelona, Ediciones Paidós.

Moore Shaw, Anna

1993 *Pima Indian Legends*, Tucson, University of Arizona Press.

Patterson, Alexander

1992 *A Field Guide to Rock Art Symbols of the Greater Southwest*, Johnson Books, Boulder.

Pérez de Rivas, Andrés

1985 *Historia de los triunfos de nuestra santa fe entre las gentes más bárbaras y fieras del nuevo orbe*, 2 tomos, Hermosillo, Gobierno del Estado de Sonora.

Radding, Cynthia

1995 *Entre el desierto y la sierra, Las naciones O'odham y Tegüima de Sonora, 1530-1840*, México, CIESAS-INI.

Russell, Frank

1980 *The Pima Indians*, Annual Report of the American Bureau of Ethnology, Washington, D.C. (1908), Re-edition University of Arizona Press.

Saxton, Dean y Lucille Saxton

1973 *Legends and Lore of the Papago and Pima Indians*, Tucson, The University of Arizona Press.

Spicer, Edward H.

1941 "The Papago Indians", *The Kiva*, vol. 6, núm. 6, Tucson, Arizona State Museum.

1962 *Cycles of Conquest. The Impact of Spain, Mexico, and the United States on the Indians of the Southwest, 1533-1960*, Tucson, University of Arizona Press.

Stephen, Alexander M.

1969 *Hopi Journal of Alexander M. Stephen*, vols. 1 y 2, Nueva York, Columbia University Contributions to Anthropology, Edited by Elsie Clews Parsons, reimpresión, AMS Press Inc., (1936).

Swanton, J. R.

- 1953 "The Indian Tribes of North America", *Smithsonian Institution Bulletin*, núm. 145, Washington, Smithsonian Museum.

Underhill, Ruth

- 1939 *The Social Organization of the Papago Indians*, núm. 30, Nueva York, Contributions to Anthropology of Columbia University, Columbia Press.
- 1948 "Ceremonial Patterns in the Greater Southwest", en Smith, Marian W. (ed.), *Monographs of the American Ethnological Society*, Nueva York, J.J. Augustine Publisher.

Vansina, Jan

- 1966 *La tradición oral*, Barcelona, Editorial Labor.

Velarde, Luis Xavier

- 1856 "Descripción del sitio, longitud y latitud de las naciones de la Pimería y sus adyacentes septentrionales, y seno californiano y otras noticias y observaciones, *Documentos para la Historia de México*, 4ª serie, vol. I: 344-357, México, Imprenta de Vicente García Torres.
- 1985 *Primera relación de la Pimería Alta* [1716], en Mange, Juan Mateo, *Diario de las exploraciones en Sonora. Luz de Tierra incógnita*, Hermosillo, Archivo General de la Nación, Historia, vol. 393, Gobierno del Estado de Sonora.

Waters, Frank

- 1963 *Book of the Hopi, First Revelation of the Hopi's Historical and Religious World-View of Life*, Nueva York, Ballantine Books.

Whitley, David S.

- 2000 *The Art of the Shaman*, Salt Lake City, The University of Utah Press.

Cuando el otro nos comprende: los retos de la interculturalidad ritual

Leopoldo Trejo

Museo Nacional de Antropología, INAH

Mauricio González

Colegio de Psiconálisis Lacaniano, A.C.

Carlos Heiras

Escuela Nacional de Antropología e Historia

Israel Lazcarro

Universidad Nacional Autónoma de México

RESUMEN: *la intensa relación que diferentes pueblos en el sur de la Huasteca sostienen, permite establecer lazos que les hace compartir numerosos dispositivos. ¿Qué tan lejos se puede ir con ello? Tal es el reto que enfrentamos en una región cuya diversidad etnolingüística y cultural es emblemática, donde ordinariamente conviven nahuas, otomíes, tepehuas y totonacos. Un ritual de desagravio a la Sirena, la dueña del Agua, será el detonador de una reflexión teórica acuciante: si el ritual es la vía regia donde la cosmovisión se manifiesta ¿cómo entender los rituales interétnicos? En este trabajo exploramos algunas aristas del problema, cuestionando la univocidad simbólica que los antropólogos han atribuido a las prácticas rituales, advirtiendo la importancia que guardan los equívocos, la ambigüedad, la eficacia de lo confuso y el lugar privilegiado del plano de la expresión donde se podrá apreciar que es posible cohabitar haciendo uso de diversas formas de comprensión mutua.*

ABSTRACT: *The intense relationship different people in the south of Huastec support let establish bonds that make them share numerous devices. How far can we go with that? That is the challenge we face in a region where ethnolinguistic and cultural diversity are emblematic, where Nahua, Otomi, Tepehua and Totonac people live together. An indemnifying ritual to the Sirena, the Owner of Water, will be the detonator of a pressing theoretical trouble: if ritual is the royal way where worldview manifests, how can we understand interethnic rituals? In this article we explore some angles of the problem, enquiring the oneness symbolic way attached by anthropologists to ritual practices and adverting the importance of the equivocal, ambiguity, the efficacy of the confuse and the privileged place of expression plane where we can appreciate how is possible to live using diverse forms of mutual comprehension.*

PALABRAS CLAVE: *ritual interétnico, Huasteca, praxis, comprensión, ideas entendidas a medias*

KEY WORDS: *Interethnic ritual, Huastec, praxis, comprehension, half understood ideas*

INTRODUCCIÓN

Desde que se configuró el concepto de interculturalidad, los antropólogos se han enfrentado a una serie de interrogantes a las que no es fácil dar respuesta. ¿Qué es? ¿Hasta dónde llega? ¿Cuáles son sus límites? La etnografía y el posterior análisis etnológico nos han llevado a enfrentar esas interrogantes ineludibles. La Huasteca, espacio complejo y diverso, supone un reto en ese orden de ideas. Este trabajo, más que exponer hipótesis y resolver problemas, quiere reconocer cómo viejos supuestos en torno a la cultura han sido heredados al abordaje de la interculturalidad. Su complejidad deriva del hecho de que aun cuando las expresiones culturales son heterogéneas, es posible vislumbrar elementos de compatibilidad con lo diverso. ¿Qué tan lejos se puede ir haciendo comparaciones y tejiendo continuidades sin anular las diferencias? Continuidad y discontinuidad ¿Hasta dónde se puede hablar de uno u otro caso? Tal es el reto que enfrenta toda investigación en una región como la Huasteca. La exposición de un caso etnográfico ilustrará y compartirá de mejor manera las dificultades analíticas a las que nos enfrentamos, explorando posibles explicaciones que echan mano de otras prácticas nutricias a la mirada etnológica de las últimas décadas.

EL MIXÚN

A principios de octubre de 1999, apenas pasado el siempre peligroso cordón de San Francisco, la Sierra Norte de Puebla y el declive costero veracruzano sufrieron una de las desgracias naturales más dramáticas en su historia reciente. Para la mañana del día 8 de octubre, los diarios estatales hablaban de más de 200 muertos por las torrenciales lluvias y de cerca de 35 municipios afectados tan sólo en Puebla.

Entre las jurisdicciones afectadas por el siniestro estuvo Pantepec, donde según el periódico *El Sol de Puebla*, en su edición del día 9 de octubre, 17 personas murieron, en su mayoría niños, consecuencia del desgajamiento de un cerro que sepultó con toneladas de lodo a una pequeña escuela. Pasados los días, una vez que las aguas volvieron a su cauce, los gobiernos estatal y municipal iniciaron la reubicación de la comunidad totonaca de El Mixún, la cual, a partir de aquel momento, pasó a formar parte del asentamiento de Santa Cruz localizado a no más de un kilómetro de la cabecera municipal.

La dolorosa desaparición del Mixún como comunidad y el extraordinario carácter de la desgracia, significó el inicio de una detenida y prolongada reflexión sobre sus posibles causas. Así, desde diferentes sistemas culturales y lenguas distintas, tanto totonacos como otomíes, nahuas y tepehuas

de los municipios del sur de la Huasteca, de Pantepec (Puebla), Ixhuatlán de Madero, Chicontepec (Veracruz) y Huehuetla (Hidalgo), convinieron en atribuir a la temida Sirena la responsabilidad de la tragedia.

Si bien es cierto que los atributos, potencialidades e importancia de tal ente divino varían según el pueblo indígena, sin embargo, podemos hablar de un acuerdo general según el cual se trata de la “dueña del agua”. Como dueña que es, a cambio del don que ofrece —el agua—, exige que el hombre le ofrende con “comida” a través de un *costumbre*. Si este intercambio no se mantiene, la Sirena se verá en la necesidad de celebrarse a sí misma provocando catástrofes como la del Mixún.

A grandes rasgos, y sin entrar en detalles, entendemos por *costumbre* todo proceso ritual autóctono ajeno en dirección, espacio y lógica a cualquier celebración dependiente de alguna iglesia institucionalizada en un dogma. De ahí que para poder hablar de un *costumbre* es necesaria la presencia de un especialista ritual —comúnmente conocido en español como curandero— quien es el encargado de disponer los espacios, determinar los tiempos y dirigir los actos prescritos.

Por otro lado, a pesar de que el *costumbre* puede implicar visitas al templo católico (u ortodoxo, puesto que esta denominación religiosa tiene notable presencia en la región de estudio), el centro del proceso ritual no es éste, sino que, sea que se trate de un ritual terapéutico o con fines agrícola-meteorológicos, tendrá como eje espacial una casa particular o comunal a la que llamaremos *casa de costumbre*. Finalmente, distinguimos dos grandes tipos de *costumbre* según su finalidad e importancia social, siendo el primero pequeño, centrado en una persona o familia, o bien, *costumbre grande*, del pueblo, de interés general.

En resumen, sabemos que la dueña del agua, enojada porque los hombres no cumplieron con su promesa de celebrarla, decidió festejar a su manera, desatando una tormenta que sólo terminó cuando se hizo por cuenta propia del alimento solicitado, que en este caso fueron niños, principalmente. Seis años después, y ante el rumor de que podría desatarse otro desastre, desgajándose esta vez el cerro de Pantepec o Calvario, un grupo de familias totonacas de la comunidad de Nuevo Jardín, Pantepec, decidieron organizar un *costumbre grande* para agasajar y atemperar a la santísima Sirena.

Hasta aquí no parecía haber motivo para mayores complicaciones, pues solamente se trataba, aparentemente, de un conjunto de comunidades totonacas organizándose para ofrendar a la Sirena, deidad que reconocen, además de como dueña del agua, como pareja terrestre del gran dios de la lluvia y la tormenta, preso en el fondo del mar: el famoso Juan Aktsiní'. Se imponía un ritual totonaco consecuente con una cosmovisión totonaca.

No obstante, para nuestra sorpresa, descubrimos que el especialista ritual elegido, y por lo tanto el encargado de dirigir cuatro de los cinco rituales que constituyeron este largo y costoso *costumbre*, no sólo no era totonaco, sino que ni siquiera hablaba tal lengua pues resultó oriundo de la comunidad otomí de Molango, en el vecino municipio veracruzano de Ixhuatlán de Madero. Así, los otomíes se encargarían de realizar un *costumbre* totonaco. En algún momento del proceso de organización, los “encabezados” totonacos¹ tomaron esta decisión que, desde nuestro punto de vista, evidencia un fenómeno cuya descripción será vital para el buen entendimiento de la dinámica ritual, no ya de los totonacos en particular, sino de los varios pueblos indígenas que cohabitan en el sur de la Huasteca.

Quizá porque los totonacos han interiorizado una jerarquía étnico-regional de curanderos en donde ellos ocupan el estatus más bajo, mientras que los otomíes el superior [v. Cabrera, 1992:115-116; Valle, 2003:281-282]; tal vez porque la Sirena es una deidad que asocian más con sus vecinos otomíes, quizá atendiendo al prestigio personal del especialista, lo cierto es que decidieron invitar a un curandero otomí en lugar de uno totonaco o de los otros pueblos vecinos.

El asunto no es menor. Si el ritual es una de las expresiones privilegiadas de cualquier cosmovisión ¿cómo es que otomíes y totonacos emprenden un ritual conjunto?, ¿comparten elementos pese a las diferencias de contenidos culturales? Responder que ambos pueblos son parte de la región con tradición religiosa mesoamericana sólo agudiza y desplaza el problema, pues denota la dificultad entre lo idéntico y lo equivalente, entre lo trascendental y lo inmanente. ¿Cómo hablar de una cultura mesoamericana que incluya las patentes diferencias entre sus componentes?, y cuando se trata de pueblos etnolingüísticamente diferenciados ¿cómo es que se engarzan en un mismo ritual? Este hecho no sólo cimbró y resquebrajó nuestros supuestos de universos cerrados, sino que además evidenció una ingenua certeza que desde nuestra primera instrucción antropológica venimos arrastrando y que creemos compartir con muchos otros colegas: la recepción antropológica, comúnmente llamada teoría Sapir-Whorf, que supuestamente afirma que todo —entiéndase todas las posibilidades del ser en la cultura— pasa a través de la lengua. Queremos ser enfáticos, no hablamos de los relevantes aportes de Sapir y de Whorf en el campo de la lingüística, sino de una reducción que de ello se hizo en las ciencias antropológicas y que cabalga abiertamente por varias etnografías. El ritual de Nuevo Jardín cuestionó de muchas maneras la validez de esa interpretación.

¹ Promotores y anfitriones del *costumbre* encargados de la organización del ritual.

¿CUÁNTAS CULTURAS CABEN EN UN RITUAL?

Vecinas centenarias, cuatro lenguas (náhuatl, otomí, tepehua y totonaco) han convivido dentro de un estrecho territorio, lo que resulta altamente atractivo para nosotros. Esta zona se ha erigido, pues, en nuestro centro de estudio, un centro que podemos ubicar en los límites que comparten los estados de Hidalgo, Puebla y Veracruz, pero cuyas fronteras no nos atrevemos siquiera a plantear, pues como veremos, los límites aparecen y desaparecen dependiendo las prácticas puestas en juego. Este punto nos invita a repensar la tradicional idea de unidad étnica, la cual, como bien apunta Díaz Cruz, tiene precisamente en el ritual uno de sus más sólidos cimientos. El ritual: "[...] ha sido de fundamental importancia en la historia de la antropología para gestar, sostener y defender la idea de que las culturas y los sistemas sociales conforman unidades integradas, coherentes y bien delimitadas en sí mismas" [Díaz Cruz, 1998:308], y es que en realidad resulta incómodo pensar que las sociedades entre las que estudiamos no conforman de alguna u otra manera una unidad. De ahí que, por lo general, estemos dispuestos a aceptar que los límites entre grupos humanos tienen como justificación la propiedad exclusiva de un determinado acervo simbólico o material. De esta forma, la manera más sencilla de reconocer una frontera sería a través del recuento de ausencias y presencias, una taxonomía de elementos culturales. Sin embargo, esta lógica traería serios problemas. En primer lugar, en tanto resultado de modelos de análisis, estos acervos exclusivos no son realidades empíricas, sino constructos del investigador quien es, finalmente, el que dirige el recuento de elementos. El ritual constituye en sí uno de estos acervos. Por otro lado, y en este punto es necesario reparar más de una vez, la potestad de un rasgo emblemático jamás será suficiente para definir o determinar un universo cultural, de tal forma que aseveraciones tales como "las fronteras de la lengua son las fronteras de la cultura" no hacen sino restringir las posibilidades de análisis a partir de hipótesis difíciles de validar.

Dicho lo anterior, y en el supuesto de que existe cierto acuerdo en esa afirmación, aún corremos el riesgo de querer hacer entrar en armonía al conjunto de acervos, proponiendo correspondencias del tipo "a cada grupo una forma ritual, a cada forma ritual una mitología, a cada mitología un territorio, a cada territorio una lengua". Con este silogismo pasamos por alto las naturalezas divergentes que definen y caracterizan a nuestros útiles analíticos, omisión que, sin lugar a dudas, nos obligará a hacer entrar en cuadrículas estrechas, realidades con múltiples aristas. En otras palabras, deseamos evitar reducir las prácticas y contenidos culturales a un cuadro

de correspondencias unívocas que impiden mostrar la complejidad de relaciones que se establecen entre los diversos pueblos de la región. Pero si en lugar de concebir la “cultura” de estos pueblos como un todo homogéneo, isomorfo en su interior y contenido en fronteras estables, la consideramos como el resultado constante de la interacción de un conjunto de dimensiones culturales relativamente autónomas y sin relaciones necesarias, multívocas, entonces no hay contradicción alguna en proponer la existencia simultánea de fronteras relativamente estables entre dimensiones homólogas pertenecientes a universos culturales distintos, al mismo tiempo que fronteras borrosas o inestables entre dichos universos.

De esta manera, de tener color la cultura, el de la Huasteca resultaría un abigarrado mosaico polícromo. Claro está que los colores no se suceden bajo manchas claramente delineadas, sino que se difuminan creando un *continuum* que va de norte a sur sin conocer purezas. Nuestra región de estudio es una de esas zonas con colores distintos pero familiares que a base de convivencia e intensa interacción política, económica y cultural durante largos siglos, han desarrollado espacios comunes, de mutua comprensión, aun cuando sean colores-culturas distintos. En la Huasteca sur podemos observar que uno de esos espacios donde las diferencias lingüísticas, míticas, territoriales y cosmológicas son superadas es justamente en el ritual.

Es a partir de este supuesto, ya enunciado por James Dow en torno a la región [2004], que hemos iniciado el análisis del ritual en la Huasteca sur, una hipotética región donde, desde hace centurias, conviven cuatro pueblos indígenas lingüística y territorialmente bien diferenciados. Para el caso, fuimos cuatro los etnógrafos que conformamos un equipo de investigación del proyecto nacional “Etnografía de las regiones indígenas de México en el tercer milenio” del INAH, cada uno avocado al estudio de uno de los grupos etnolingüísticos ya mencionados, y aunque a la fecha no hemos determinado con precisión qué es exactamente eso que llamamos Huasteca sur o meridional, nos dimos a la tarea de estudiar la vida ritual en este universo plurilingüe.

Podrá argumentarse que nuestro trabajo pecó de impericia, pero no de falta de documentación, pues en realidad responde, de una u otra forma, a lo que la historia de la etnografía de la región nos ha enseñado. Sabemos que en la literatura etnográfica mesoamericanista a cada uno de estos pueblos le corresponde al menos una obra e investigador emblemático, de ahí que podamos hablar de los totonacos con Alain Ichon [1990], de los tepehuas con Roberto Williams [2004], de los otomíes con Jacques Galinier [1987, 1990] y de los nahuas con Alan R. Sandstrom [1991].² Algunos retirados, otros

² Hablamos de autores paradigmáticos, pero por supuesto esto no eximió considerar

en activo, procedentes de distintos países, y por lo tanto profesantes de diversas posturas teóricas, estos clásicos de la antropología huasteca tienen en común el haber consagrado su atención a lo que ellos (o sus lectores) entienden como un solo pueblo, heredándonos lo mismo valiosas interpretaciones y minas de información, que imágenes coherentes y, por lo tanto, hasta cierto punto, excluyentes las unas de las otras: cada universo cultural perfectamente esférico, con un color definido y coherente consigo mismo.

Así, con la enorme responsabilidad de hablar sobre lo que autoridades intelectuales ya han dicho, nos cobijamos cada quien en un pueblo para describir formas rituales particulares. Sin embargo, cometeríamos una injusticia si intentáramos afirmar que ninguno de aquellos destacados investigadores reparó en las enormes similitudes entre pueblos vecinos, pues más allá de que es prácticamente imposible pasar por alto algo tan evidente, es precisamente gracias a los parecidos que es posible inferir las particularidades, siendo el mejor ejemplo de ello Pamela y Alan Sandstrom [1986], quienes comparan las similitudes y divergencias de los muñecos de papel recortado de las tradiciones nahua, otomí y tepehua.

De esta manera, no queda sino preguntarse, como ya lo han hecho Dow, Galinier y Sandstrom, hasta qué punto es viable hablar de universos étnicos particulares cuando en los hechos, aquéllos que ponen en marcha la maquinaria ritual, no parecen ver complicación alguna en que un *otro* la dirija. De esta manera no nos queda sino encarar este problema, claro está, siguiendo las tesis ya expuestas por nuestros predecesores y contemporáneos, pues es indiscutible que desde muchos ángulos, pero sobre todo aquél de la lengua, los totonacos son totonacos y los tepehuas no son otomíes. Pero, por el otro lado, existe un ámbito en que la comprensión mutua supera las barreras de lo verbal, en el que se entienden sin hablar o mejor dicho, se entienden a pesar de que hablan.

MÁS ALLÁ DE LA LENGUA

Encontramos similitudes entre las ritualidades indígenas dentro de este abigarrado mosaico pluricultural. Nahuas de la Huasteca sur veracruzana, otomíes orientales, tepehuas orientales y totonacos del norte parecen entenderse, merced a parecidos formales visibles en sus rituales. El caso del ritual de desagravio para la Sirena, en la hoy abatida comunidad del Mixún, es el ejemplo idóneo de un ritual interétnico, donde varios “colores” convergen y donde todos parecen comprender lo que se hace.

obras de connotados investigadores como Stresser-Péan [1998, 2008], Dow [1974, 1986] y Gómez Martínez [2002], entre muchos otros.

El ritual no sólo es extraordinario por la razón que lo motivó (prevenir nuevos hundimientos y deslaves en los pueblos de la región), sino también, y precisamente, por haber dado lugar a esta compleja interacción entre raíces étnicas diversas. Por ese motivo, este ritual fue el espacio privilegiado para entender la lógica que posibilita y da coherencia a la interacción intercultural sobre la cual se monta el concepto antropológico de “región intercultural”. Así, si otomíes, totonacos, tepehuas y nahuas participan en un mismo ritual, ¿significa que comparten matrices culturales? Pensamos que la respuesta no es sencilla, es un hecho que se comprenden mutuamente, que empatan similitudes formales, propiamente dicho, en el plano de la expresión [Hjelmslev, 1974 (1943):75; Barthes, 1990 (1985):76], pero ello no niega las diferencias en el plano del contenido entre unos y otros. ¿Hasta dónde llegan las diferencias?, ¿hasta dónde las similitudes?

En este espacio es imposible responder a estas preguntas, pero vale la pena arriesgarse y explorar algunos elementos. Es menester desmontar la máxima atribuida a Sapir y a Whorf, que homologa lengua y cultura para, más tarde, plantear algunos posibles lineamientos heurísticos. Aunque todos sabíamos de ella, y reconocíamos a grandes rasgos su origen, nadie la había leído y, por si fuera poco, tampoco sabíamos en dónde consultarla. Creíamos que existía un libro, redactado por Sapir y Whorf, cuyo título debía ser aproximado a la máxima tan popular. No lo hemos encontrado, pues todo indica, y nuestros colegas lingüistas nos lo han hecho saber, que es una recepción de la obra de esos autores, una interpretación antropológica de dichos trabajos.

Hemos andado por la vida creyendo que la frase “todo pasa a través de la lengua” connota, entre muchas otras cosas, que las fronteras de una lengua son isomorfas con las de una cultura, y ciertamente ésta es una creencia ingenua, pues aunque los estudios antropológicos sobre identidad étnica ya nos habían alertado del inconveniente de homologar al pueblo indígena con la familia lingüística, en realidad, cuando se trata de cosmovisiones seguimos optando por la vía de la lengua, pues las posibilidades de significación que posee parecen ser un terreno seguro para crear, interpretar o descubrir las profundidades de un pueblo determinado.

Al caer en cuenta de que la estructura básica del ritual totonaco parecía ser compartida tanto por tepehuas como por otomíes y nahuas, nos creímos en la posición de poder replantear, según nosotros, la noción de universos culturales, pues resultaba que, contrario al supuesto dogma que reduce la cultura a la lengua, había mucho en la vida ritual de la Huasteca sur que no necesitaba, en lo absoluto, pasar a través de ese tamiz. Obviamente bastó con platicar brevemente con un lingüista y leer algunas de sus

recomendaciones para asimilar que nuestro supuesto problema no sólo no era nuevo, sino que pendía, al parecer, de un viejo malentendido que a continuación presentamos.

Hace casi 90 años, en 1921, Edward Sapir publicó en lengua inglesa un pequeño libro de ensayos titulado *El lenguaje. Una introducción al estudio del habla*. La primera edición en español data de 1954. Desde entonces, Sapir ya señalaba en su ensayo *Lenguaje, raza y cultura* que:

Los historiadores y los antropólogos han llegado a la conclusión de que las razas, las lenguas y las culturas no están distribuidas en forma paralela, que las zonas de distribución de los tres aspectos se entrecruzan de la manera más desconcertante, y que la historia de cada uno de ellos es muy distinta de las de los demás [Sapir, 1954 (1921):236].

Pero no se conformó con eso, sino que a lo largo de ese breve trabajo afirma, una y otra vez, que entre lengua, raza y cultura no existen, necesariamente, relaciones de homología y, por lo tanto, mejor será estudiarlas por separado. Así, podemos encontrar frases tan contrarias a las creencias antropológicas sobre la tesis Sapir-Whorf, como las siguientes:

En una misma cultura entran a menudo lenguas disímiles, y otras veces ocurre que lenguas muy emparentadas —o aún una sola lengua— pertenezcan a esferas culturales distintas [Sapir, 1954 (1921):242].

Ninguna lengua común es capaz de garantizar para siempre una cultura común cuando los factores geográficos, políticos y económicos de esa cultura dejan de ser iguales en toda la zona abarcada por ella [Sapir, 1954 (1921):244].

La tesis de Sapir es perfectamente crítica y contraria a aquella supuesta máxima denominada Sapir-Whorf. En este texto nos proponemos ser consecuentes con ella y dar cuenta de algunos de los varios niveles de análisis desde los cuales el ritual puede ser observado. Misión compleja, pues ninguna lectura podrá ser lo suficientemente abarcadora para definir y determinar qué fue lo que otomíes, totonacos y nahuas interpretaron en ese proceso ritual. De hecho, difícilmente encontraremos “una interpretación” basada en “una lectura”, primero porque son muchas y segundo porque nace de algo que no es una lectura, como la de un texto, y si se redujera a ello, lo que se lee en un ritual no siempre es legible por todos. Son múltiples las dimensiones que intervienen en la praxis ritual, desde las aristas emocionales de los participantes hasta los aspectos meramente políticos y prácticos. Hablar de lo que significan los múltiples actos rituales puede

ser harto problemático, pues habrá momentos en que si bien existe una “convención” respecto al significado de tal o cual acción ritual, habrá otros momentos en que sencillamente los símbolos no significaron lo mismo o su significado es irrelevante: es preciso advertir y limitar esa pasión semiótica que busca significados en todas partes.³ La experiencia etnográfica nos ha mostrado que pueden haber actos y palabras rituales cuyo valor más accesible sea su mera expresión formal, un privilegio al plano de la expresión en menoscabo del plano del contenido y de su mutua relación: la semiosis.

LA VÍA DE LAS FORMAS

Empezamos por hacer un registro minucioso de los varios episodios que comprendieron este *costumbre grande*, los cuales no nos ofrecían, en sí mismos, la clave de lo que el ritual significaba. Tampoco nos mostraron una rigurosa sintaxis, en la medida en que el desarrollo del proceso ritual mostró una valiosa flexibilidad para acoplar, añadir, suprimir e inventar determinados actos rituales. ¿Cómo abordar entonces el estudio del ritual en esta región? Desde el momento en que se presupone que el ritual, en toda su complejidad, dice algo, asumimos que tiene una función comunicativa. Ahora bien, de la misma forma que la lengua, el ritual se desarrolla en tiempo y espacio y, por lo tanto, es por definición susceptible de ser descompuesto, en primera instancia, en cadenas sintagmáticas.

La simple división de un proceso, que puede responder a una necesidad expositiva o a una exigencia metodológica, requiere prestarle singular atención a cómo operar esta desagregación. La gran influencia de la lingüística en las ciencias sociales hizo que la segmentación de los rituales con fines analíticos adquiriera un matiz sin precedentes. Edmund Leach, por ejemplo, afirmaba que:

[..] en la búsqueda del entendimiento del ritual estamos, en efecto, intentando descubrir las reglas de gramática y sintaxis de un lenguaje desconocido, y esto resulta ser una muy complicada tarea [Leach, 1978 (1976)].

³ Exploramos los límites a la consigna de que “estamos condenados a la significación”, hegemónica desde el giro lingüístico y que no necesariamente es atribuible, como imperativo, a los participantes de los rituales que registramos etnográficamente. Con ello no queremos decir que los rituales o actos rituales dejen de tener sentido o significación, sino sólo señalamos que el privilegio a la significación es probable que venga de cierta forma epistemológica, propia de culturas como la occidental, que no es necesariamente compartida por otros pueblos e incluso tampoco por algunas esferas del propio occidente, como lo muestran las elaboraciones sobre la cura en psicoanálisis [v. Lacan, 1999 (1966)].

Por lo tanto, creemos que cualquier aproximación al ritual debe identificar las unidades constitutivas que se suceden y / o sustituyen configurando una cadena sintagmática. Sin embargo, desde nuestro punto de vista el programa de investigación abierto por el estructuralismo y continuado por Leach, obvia el hecho de que aunque el análisis ritual pueda tener analogías con el sintáctico, no necesariamente tiene que escalarse a analogías semánticas y, por lo tanto, producir efectos de significación similares a los realizados por estabilizaciones gramaticales. Es decir, no requiere estar organizado en pares binarios que obliguen a una semiosis unívoca, preestableciendo relaciones necesarias de interpretación. El propio intento de establecer una sintaxis ritual estable ya impone una violencia conceptual. Apenas se intenta elaborar una estructura sintáctica y las ejecuciones rituales la hacen pedazos.⁴

Una de las características que consideramos imprescindible destacar, es el papel que toma el contexto en la producción de significación ritual. Cualquier elemento depende del contexto en que se usa, situación que promueve una prolífica equivocidad que hace más profundos los problemas de la hermenéutica ante los límites de la interpretación. La pragmática ha sido de gran ayuda para asumir esto. Así, apelamos al principio de cooperación que indica que:

Quando intentamos dar sentido a un enunciado que, en un determinado contexto, no nos parece que pueda ser interpretado literalmente, nos guiamos para su interpretación de una serie de características que consideramos básicas [...] El significado que se obtiene, una **implicatura** en términos de Grice, es el resultado de la adhesión al principio de cooperación entendido como principio de racionalidad que guía la interacción verbal entre individuos sociales [Bertucelli Papi, 1996 (1993):56, el subrayado es del autor].

Para nuestro caso de estudio es no verbal, encontrando protocolos, fórmulas de tratamiento ritual que no se ciñen a una gramática unívoca. Tan no es así, que los malos entendidos, los roces y conflictos consecuentes a las distintas formas de proceder ritual fueron constantes en el *costumbre* que nos convoca: el enfrentamiento, principalmente entre la praxis otomí y la totonaca, la una oficiante y la otra anfitriona, dio lugar a sutiles atropellos, alteraciones y adaptaciones conflictivas, algunas más evidentes, otras que el ojo poco familiarizado no habría podido percibir. No obstante, otomíes y totonacos se comprendieron mutuamente. ¿Cómo? ¿Hasta qué punto?

⁴ El propio Leach era cuidadoso en los excesos a que esto podía llevar y aconsejaba "que se trate la analogía entre ritual y lenguaje, entre ritual y lengua escrita, con alguna precaución" [op. cit.:130].

Una región sujeta a un permanente flujo poblacional, escenario de desplazamientos y arribos, ha configurado una fisonomía propia, al punto de que es posible hablar de la Huasteca sur como un ente más o menos definido y consolidado. Pero tal unidad no debe confundirse con igualdad: apenas se le confronta etnográficamente, la diversidad hace explotar cualquier intento de homogenización. Entonces, si ha de existir una región meridional huasteca, no podrá fundamentarse ni en rasgos emblemáticos ni en supuestos contenidos estables, sino justamente en sus diversidades. Sin embargo, eso de poco nos ayuda, Mesoamérica misma se debate en los mismos términos y se rebela a todo intento de estandarización.

Creemos que no son los elementos aislados los que definen una región, sino su dinámica, el tipo de interacción que se juega y la posibilidad de acoplamiento formal, el empate de planos de expresión a que largos siglos de interacción han dado lugar. En este sentido, la Huasteca es más un espacio de interacción que una región con límites y fronteras definidas. Buscamos entenderla a partir de las relaciones que se guardan con el entorno, la recurrencia a ciertas expresiones, si bien parecidas, nunca iguales, que configuran un patrón cuyas fronteras difícilmente se ubican, son indecibles. Cualquiera de estos protocolos recurrentes podrá funcionar adecuadamente como nuestro “centro”, a partir del cual entender la región.⁵ Esto implica que es posible enunciar una región tan sólo a partir de cualquiera de estas expresiones recurrentes, sin privilegiar alguna por encima de otra, sino eligiendo una de ellas como centro, tan sólo como un referente a partir del cual podamos derivar y extender sus apariciones, sus recurrencias, cada vez más distantes, cada vez más diversas.

La intensa relación intercultural de la Huasteca, interétnica, derivó en peculiares configuraciones rituales que, a la vez que buscan empatar significados, acoplan formas —entendidas como planos de expresión— que son capaces de yuxtaponer significados —planos de contenido— y encausar nuevos sentidos, salvando así las diferencias, manteniendo incólume la diversidad. Las comunidades totonacas, los curanderos otomíes y algunos pocos nahuatlato y tepehuas invitados ejecutaban un mismo ritual, pero estamos ciertos de que no *vivían* el mismo ritual. En esta ocasión la praxis otomí se impuso a las otras que concedieron una jerarquía coyuntural autoimpuesta al invitar a un curandero otomí a llevar a cabo el proceso.

⁵ Es llevar la consigna de reivindicación zapatista, “todos los rincones son el centro”, a un plano analítico. Tomar a las fronteras como centros y a los centros como fronteras.

El ritual es susceptible de descomponerse en diferentes niveles de análisis, como son la dimensión cromática, la numérica, la musical y la espacial, entre otras. Por ejemplo, sabemos que los totonacos relacionan los números doce y trece con las nociones de hembra y macho respectivamente, mientras que el siete y el 17 remiten a la muerte. En cambio, para los nahuas de la Huasteca sur, en el ritual corresponden las cifras cinco y siete con hembra y macho respectivamente. Por otro lado, en el plano musical entendemos que cada pueblo cuenta no sólo con una forma peculiar de interpretar los sones, sino también con un *corpus* de ellos asociados a distintas secuencias rituales. De tal manera que, en el contexto de los *costumbres*, un determinado son puede significar “hincarse”, o bien, “despedirse” o “salirse”. Para el caso otomí Boilés afirma la existencia de sones específicos para cada secuencia del proceso [1969]. Esta relación constante entre secuencias y sones es un claro ejemplo de cómo diferentes procesos de significación se articulan siguiendo diferentes contextos rituales.

Por otro lado, los totonacos practican un protocolo ritual que guarda claras similitudes con el otomí, aunque presenta también grandes diferencias. Mientras que este último protocolo es básicamente el mismo en todos los rituales, en el caso de los totonacos algunas secuencias son claramente distintas, manifestando diferentes propósitos en cada caso. Así, los rituales terapéuticos totonacos hacen entrar en relación una mesa de ofrendas dispuesta frente al altar, con la “estrella compañera” del paciente, mientras que los rituales agrícolas prescinden de ésta. En uno y otro caso, hay parafernalia cuya presencia es imperativa y sin la cual el ritual se arriesga a perder eficacia. Las asociaciones entre colores, números o recorridos espaciales son básicas para cada uno de estos pueblos. Es aquí donde la interpretación aparece más estable, limitada. Siete es muerto, verde es la Sirena. Este universo de significados no es amorfo ni caótico, conforma un patrón interpretativo también limitado. Es éste el espacio de la *comprensión sustancial* de la que nos ocuparemos enseguida, donde la relación entre el plano del contenido y el de la expresión es lograda, donde la semiosis aparece en toda su magnificencia, pero es también el lugar de la autoridad, pues es aquí donde se impone determinada interpretación por encima de otras. En caso de duda, el curandero siempre es el que sabe. Esto vuelve sumamente intrigante el papel de un especialista otomí en un ritual totonaco: la autoridad que los totonacos confirieron a los especialistas otomíes y éstos detentaron, dejó claro que ciertas interpretaciones totonacas quedaron suspendidas, aunque ello no implicó que fueran desechadas. Les es imposible, pues como dijimos son parte de la sustancia de lo diverso.

COMPRENSIÓN FORMAL Y SUSTANCIAL

¿Qué peculiaridades tiene la praxis ritual otomí? Es muy atenta a los despliegues expresivos, que en términos de Barthes denominaríamos planos *denotativos* de un *sistema connotado* [1990:76].⁶ Su plano de expresión ritual está compuesto por fórmulas orales y figurativas exuberantes, con despliegue de acciones que subrayan una y otra vez su carácter ritual. Los otomíes de esta región ponen especial énfasis en ello, mas en el plano del contenido aceptan enormes gradientes, apuntando hacia amplios campos de significación sin privilegiar contenidos específicos. Evocan significados más que convocarlos.⁷ No hay diferencias ni contradicciones, cada plano de expresión asume diferentes planos de contenido. Si buscamos estabilidad en los horizontes interpretativos otomíes, acudimos a las relaciones de poder. Pero incluso aquí, tal estabilidad es relativa, pues los especialistas rituales (no sólo otomíes), en tanto que detentadores de poder, no niegan necesariamente un discurso en función del propio, no distinguen entre falso y verdadero, sino que lo subordinan en virtud de su “completitud”, de su riqueza en la parafernalia y los modos de hacer con ella. Los curanderos aplican esa lógica con notable pericia. La suya será una opinión que ocupará una posición privilegiada sencillamente porque saben incorporar otras, manteniendo la coherencia y los principios de orden previstos en los protocolos culturales de tratamiento ritual. Con esa facultad en mente, el curandero no determina tanto la *dóxa* del ritual sino su *praxis*, a lo que el resto de los ejecutantes rituales se atiene. Pero este factor evocativo aparece en todos los pueblos. Basta una sutil acción para desplegar el dispositivo cultural que permite entretejer continuidades de cabo a rabo, así se trate de expresiones completamente disímiles. La atención privilegia más cómo se dice y no tanto lo que se dice, siendo los otomíes quienes explotan más este recurso, sirviendo de eslabón dinámico en el engranaje del sistema ritualístico interétnico, permitiendo suscribir, sin problemas, los diversos protocolos culturales, sin eliminar con ello los desencuentros.

En el contexto de un *costumbre* intercultural como el del Mixún, son frecuentes los encuentros fallidos. Si de por sí cada praxis ritual hace posible la transferencia de significados diversos y multívocos, en el contexto interétnico esta varianza se potencia. Aquí, la capacidad de em-

⁶ “Se diría pues que un *sistema connotado* es un *sistema cuyo plano de la expresión está constituido por un sistema de significación*” [ibid., las cursivas son del autor].

⁷ Sperber afirma que “el simbolismo determina, pues, un segundo modo de acceso a la memoria: una evocación adaptada al punto en que fracasa la convocación” [1988 (1978):151].

patar planos de contenido fracasa. Cualquier acercamiento teórico que pretenda encontrar un proceso semiológico unívoco, es decir, con estabilidad de contenidos, irremediablemente enfrentará la espesa e inasible coraza de los diversos, de lo múltiple e indecidible.

Ahí donde las expresiones formales suponen una contradicción, cuando los protocolos rituales chocan y se detienen ante una expresión que consideran aberrante, entonces se buscará dar la solución basándose en el protocolo ritual propio: la Silla que los especialistas rituales otomíes emplean para que la Sirena se siente frente al altar de la *casa de costumbre*, será asimilada por los totonacos de acuerdo a su propio quehacer ritual, haciéndola pasar por mesa de ofrendas, con sentidos y significados completamente distintos en uno y otro caso, y a la vez simultáneos: asiento de la Sirena para unos, plano terrestre para otros.

Así pues, a lo largo de los *costumbres* que integraron el proceso ritual de desagravio de la Sirena, era evidente, no sólo la sorpresa por parte de los totonacos, sino incluso también molestia por algunas acciones que ellos no reconocían como propias, haciéndolo manifiesto. Sin embargo, es preciso advertir que los totonacos, en el caso señalado, se conformaron, la gran mayoría de las veces, con saber del sentido del ritual, aunque desconocieran los significados que los otomíes daban a sus actos y parafernalia (en este sentido, las exégesis particulares se volvieron casi intrascendentes), evocando significados a partir de planos de expresión compartidos. Por ejemplo, cuando apareció un aro de bejuco los totonacos se apresuraron a quedar amontonados dentro de él para que el chamán otomí los limpiara después de ofrendar a las entidades nefastas, pese a que el número de vueltas que éste les dio (cuatro), no coincidía con el que ellos aplican (siete). Una similitud expresiva que no obstante conservó el sentido del acto ("limpia", expulsión de entidades patógenas), aun cuando el significado era diferente. Así, el contexto permite construir un sentido a partir de significados diferentes.

En nuestra experiencia etnográfica hemos podido constatar que el imperativo de conocer el significado de lo involucrado en un ritual no se impone a sus participantes. En otras palabras, que un sistema simbólico puede funcionar sin profusión exegética. Más bien, se privilegia una lógica combinatoria basada en los contextos. En este sentido, el dispositivo simbólico cumple con la función de hacer pensable aquello que no es posible expresar mediante interpretaciones verbales. De esta manera, el tratamiento ritual destinado al aro de bejuco que rodeó la ofrenda al "mal aire", al principio y al final del proceso ritual en Nuevo Jardín no significó "limpia", sino más bien sugirió el sentido de limpia a partir del contexto espacial en el que se llevaba a cabo y de cierto aire de familia que la parafernalia poseía.

En la consecución de los procedimientos y la disposición del espacio ritual, en su concatenación lógica, se determinan los posibles sentidos, siempre y cuando los pensemos en sus relaciones contextuales y no a partir de significados emanados de universos culturales cerrados.

Casos como el aro, la sangre sobre los muñecos de corteza totonacos y los recortes de papel otomíes y nahuas, así como la disposición del altar doméstico, nos sugieren que se trata de un plano de expresión compartido, pero no de su plano de contenido, en tanto que su uso no depende del significado que cada pueblo les da, por lo que puede eludir las exégesis y, más aún, la relación significante, la semiosis. Hablamos de procesos en los que la significación se suspende en pro de unidades mayores, del sentido ritual. De ahí que sea posible prescindir del significado.

Atendiendo a esto, se nos impone considerar propuestas teóricas polémicas y a las que nos acercamos no sin reservas. De acuerdo con Dan Sperber [1998], el simbolismo debe entenderse, sobre todo, como una capacidad de aprendizaje que va más allá del saber enciclopédico, en tanto que remite a la memoria de los recuerdos, pues es el “saber de los saberes”, aquello que alumbrá una ambigüedad propia de los sistemas semiológicos y que es justamente lo que permite tender puentes difusos. Sperber habla de *half understood ideas* (ideas entendidas a medias), en las que el principio de ambigüedad permite construir semejanzas. Gracias a la ambigüedad, lo distinto se hace parecido, se vuelve propio lo ajeno. A fin de cuentas, sólo lo que es diferente puede parecerse. Así, los totonacos aprehenden las representaciones otomíes sin comprenderlas del todo, sin conocer sus contenidos e implicaciones simbólicas, pues ignoran gran parte de los significados involucrados, pero no por eso dejan de pensarlas y entenderlas. Llamamos a este tipo de entendimiento *comprensión formal*, pues aparece al momento en que se produce alguna contradicción o ambigüedad, cuando la atención abandona el campo de la significación para instalarse sólo en el plano de la expresión, es decir, fuera de las aspiraciones connotativas, en un territorio donde la eficacia de lo confuso asegura la aprehensión de ciertos sentidos que subyacen más allá de los significados. Por su parte, los significados forman parte de lo que denominamos *comprensión sustancial*, fundada en la relación del plano de la expresión con los planos de contenido.⁸ Así podemos explicar

⁸ La elección de los términos de cada uno de los tipos de comprensión se inspira en los componentes que Hjelmslev dio a los planos de la expresión y de contenido, en donde potenciaba el alcance explicativo de Saussure en lo referente al signo, distinguiendo para cada plano su componente formal y sustancial [op. cit.:78-84], aunque no se pliega a sus definiciones, pues en semiología los primeros remiten a elementos lingüísticos sistematizados dentro de un código, y los segundos a elemen-

la dinámica ritual interétnica. El sentido que subyace a todo ritual y a cada secuencia es la línea rectora que define la ubicación e interacción de los participantes en el ritual, que permite sostenerlo por medio de una *comprensión formal* evocando contenidos imprecisos que provienen de una *comprensión sustancial* de los protocolos rituales del pueblo al que se pertenece.

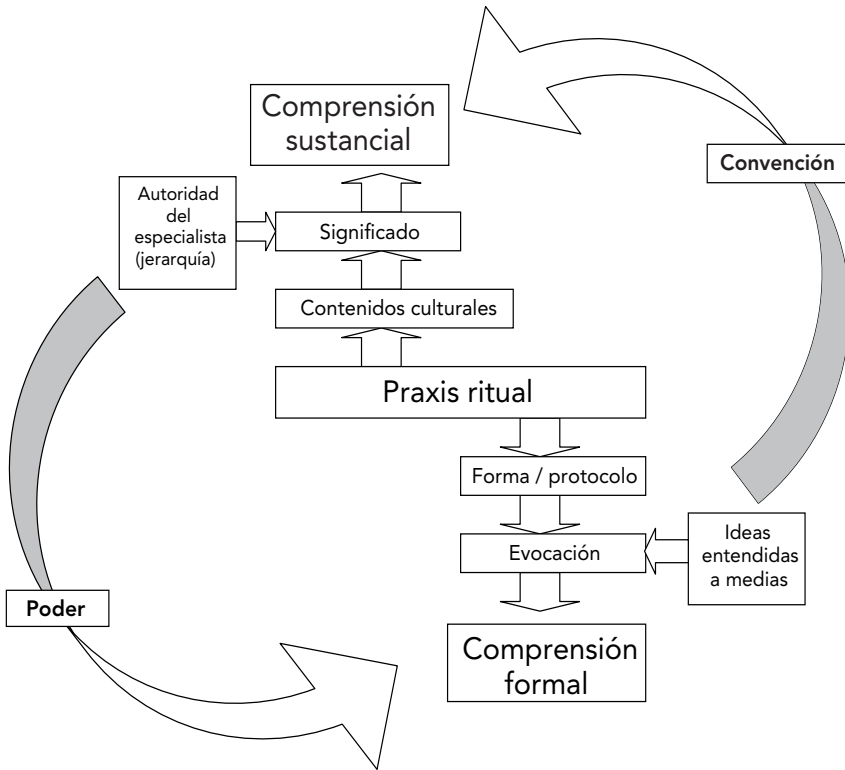
La paridad en los planos de expresión ritual de totonacos y otomíes posibilita tender puentes de *comprensión formal* (como cuando los totonacos, los nahuas, tepehuas y otomíes reconocían el momento de la ofrenda y el fin del *costumbre*), pero ello no significa que las diferencias, roces e interpretaciones divergentes se nulifiquen. Todo lo contrario, las diferencias de pronto emergían, se visibilizaban e interpelaban. Así, los otomíes nunca comprendieron (*sustancialmente*) la importancia que tenía para los totonacos armar ramos de doce y trece flores, imponiendo el uso de ramos de flores con significados totonacos de macho y hembra. En tanto que la silla que usaría la Sirena según los otomíes, fue tratada como una mesa de acuerdo al protocolo totonaco, lo que relativiza la precisión de nuestros dos tipos de comprensión, pues frente a una expresión ritual dos personas pueden tener una *comprensión sustancial* que, al referirse la una con respecto a la otra, la del *otro* siempre parecerá *formal*. Es decir, señalar una *comprensión formal* en el *otro* denuncia que alguien posee una *comprensión sustancial*, lo cual puede ser cierto para quien lo enuncia, pero no necesariamente para aquél al que se hace referencia, pues esta puede tratarse de una *comprensión sustancial* de otra cepa cultural.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

En los rituales interculturales encontramos un terreno fértil para registrar las *ideas entendidas a medias*. No nos es posible en ese tipo de rituales hablar de significados interétnicos, y por lo tanto de una metacultura, pero sí de un sistema de interacción paralingüístico que posibilita acoplar contenidos culturales distintos a partir de acciones rituales compartidas. En ellos no hay mucho espacio para la *comprensión sustancial*, sino más bien para la *comprensión formal*. En este nivel, el ritual no tiene como objetivo comunicar algo, sino posibilitar que algo transcurra, que ocurra un acontecimiento.

tos extralingüísticos [Barthes, op. cit.:39-40]. Habíamos elegido nombrarlas como entendimiento y comprensión, haciendo un símil con las palabras anglosajonas *understanding* y *comprehension*, pero producía equívocos que disminuían el potencial explicativo de la distinción haciéndola parecer despectiva.

Cuadro 1



BIBLIOGRAFÍA

Barthes, Roland

1990 (1985) *La aventura semiológica*, traductor Ramón Alcalde, Barcelona, Paidós, Comunicación.

Bertucelli Papi, Marcella

1996 (1993) *Qué es la pragmática*, traductora Noemí Cortéz López, Barcelona, Paidós, Instrumentos, 15.

Boilés, Charles Lafayette, Jr.

1969 *Cognitive Process in Otomi Cult Music*, Tesis de doctorado en filosofía, Nueva Orleans Department of Music of the Graduate School-Tulane University.

Cabrera Vargas, María del Refugio

1992 *Fiestas de la Huasteca*, Arizpe Schoesler, Lourdes (dir.), Tesis de maestría en antropología, México, ENAH.

Díaz Cruz, Rodrigo

1998 *Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual*, Barcelona, División de Ciencias Sociales y Humanidades-UAM / Anthropos, Autores, textos y temas. Antropología 33.

Dow, James W.

1974 *Santos y Supervivencias*, (1973), traducción de Antonieta S. M. de Hope, INI / CONACULTA, Presencias, 31.

1986 *The Shaman's Touch. Otomí Indian Symbolic Healing*, Salt Lake City, Utah, University of Utah Press.

2004 "Prólogo", en Lagunas, David, *Hablar de otros. Miradas y voces del mundo tephua*, México, Plaza y Valdés.

Galinier, Jacques

1987 (1979) *Pueblos de la Sierra Madre. Etnografía de la comunidad otomí*, traducción de Mariano Sánchez Ventura y Philippe Chéron, México, CAMAC / INI, Clásicos de la antropología. ini, 17.

1990 *La mitad del Mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, traducción de Ángela Ochoa y Haydée Silva, México, IIA-UNAM / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / INI.

Gómez Martínez, Arturo

2002 *Tlanetokilli. La espiritualidad de los nahuas chicontepecanos*, México, Ediciones del Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca, CONACULTA.

Hjelmslev, Louis

1974 (1943) *Prolegómenos a una teoría del lenguaje*, 2ª. ed. en español, traducción de Diorki, Madrid, Gredos, Biblioteca Románica Hispánica, Estudios y Ensayos, 155.

Ichon, Alain

1990 (1969) *La religión de los totonacas de la sierra*, traducción de José Arenas, México, núm. 16, CONACULTA / INI, colección Presencias.

Lacan, Jacques

1999 (1966) "La dirección de la cura y los principios de su poder", en *Escritos 2*, 21ª. ed. en español, traducción de Tomás Segovia, México, Siglo XXI editores, Psicología y Etología.

Leach, Edmund

1978 (1976) *Cultura y comunicación. La lógica de los símbolos*, traducción de Juan Oliver Sánchez Fernández, México, Siglo XXI editores.

Sandstrom, Alan

1991 *Corn is our Blood: Culture and Ethnic Identity in a Contemporary Aztec Indian Village*, University of Oklahoma Press, serie The Civilization of the American Indian, vol. 206, Norman.

Sandstrom, Alan R. y Pamela Effrein Sandstrom

1986 *Traditional Papermaking and Paper Cult Figures of Mexico*, University of Oklahoma Press, Norman.

Sapir, Edward

1954 (1921) *El lenguaje. Introducción al estudio del habla*, traducción de Margit Alatorre y Antonio Alatorre, México, FCE, Breviarios.

Sperber, Dan

1988 (1978) *El simbolismo en general*, J. M. García de la Mora, traductora, Barcelona, Anthropos, Autores, textos y temas. Antropología, 3.

1998 (1996) *Explaining Culture. A Naturalistic Approach*, Oxford, Blackwell Publishers.

Stresser-Péan, Guy

1998 *Los Lienzos de Acaxochitlán (Hidalgo) y su importancia en la historia del poblamiento de la Sierra Norte de Puebla y zonas vecinas*, traducción de Araceli Méndez y Angelines Torre, México, Instituto Hidalguense de Educación Media Superior y Superior-Gobierno del Estado de Hidalgo / Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Hidalgo-Gobierno del Estado de Hidalgo / Centre Français d'Études Mexicaines et Centraméricaines.

2008 *Viaje a la Huasteca con Guy Stresser-Péan*, Olivier, Guilhem (coord.), México, FCE / CEMCA, Sección de Obras de Antropología.

Valle Esquivel, Julieta

2003 "Reciprocidad, jerarquía y comunidad en la tierra del trueno (La Huasteca)", en Millán, Saúl y Julieta Valle (coords.), *La comunidad sin límites, Estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México*, Tomo II, México, INAH-CONACULTA, Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Ensayos.

Williams García, Roberto

2004 (1963) *Los tepehuas*, México, Instituto de Antropología-Universidad Veracruzana.

RESEÑA

Instituto Nacional de Antropología
e Historia, *Alfonso Soto Soria,*
museógrafo (Rostros de
la Antropología). Realización: Omar
Ramírez; Producción: Ana Galicia;
Investigación: Carlos Vázquez. DVD
24:14min, México, 2009

Graciela de Garay
Instituto Mora

Alfonso Soto Soria, museógrafo es el título de un documental realizado por Omar Ramírez, basado en la investigación de Carlos Vázquez para la colección *Rostros de la Antropología* y producido en México por el Instituto Nacional de Antropología e Historia en el año 2009.

El trabajo presenta una selección apretada y sucinta correspondiente a la primera parte de la larga trayectoria profesional del museógrafo mexicano Alfonso Soto Soria. Una panorámica rápida de la carrera del maestro nos permite enterarnos de sus planes fallidos de convertirse, por sugerencia de su madre, en ingeniero mecánico electricista. Estrategia muy acorde con los proyectos de progreso y modernización que alentaron los gobiernos emergidos de la lucha armada de 1910. A lo largo de los años veinte y treinta, la administración pública se dio a la tarea de urbanizar la Ciudad de México y promover el desarrollo industrial del país. Dentro de este programa se incluyó la creación de instituciones educativas como el Instituto Politécnico Nacional (IPN), fundado en 1937 por el presidente Lázaro Cárdenas. Esta escuela estaba dirigida a capacitar, en diferentes oficios y profesiones, a los trabajadores que, como mano de obra calificada, se incorporarían a las nuevas fábricas.

Si bien es cierto que Soto Soria carecía de habilidades matemáticas, sus competencias como dibujante lo llevaron a combinar sus inclinaciones artísticas con los conocimientos prácticos adquiridos en la vocacional cursada en el Instituto Politécnico Nacional. Fue así que en 1946 ingresó a La

Esmeralda, escuela de pintura y escultura, y para no morir de hambre, de nuevo, por recomendación de su madre, se matriculó en la Escuela Libre de Arte y Publicidad. Interesante hecho fortuito que marcó de manera fundamental el futuro profesional de Soto Soria. En efecto, en esta escuela —que a decir del maestro, se podría considerar como un centro de enseñanza del diseño gráfico— el museógrafo en ciernes se familiarizó con el arte de vanguardia y pudo desprenderse de las corrientes oficialistas en boga desde la década de los veinte. En esos años, Orozco, Rivera y Siqueiros, los tres grandes de la pintura mexicana, firmaron un “Manifiesto” mediante el cual comprometían a sus colegas a producir un arte público, monumental, inspirado en el arte popular mexicano, así como a generar un arte que encaminara al pueblo hacia la revolución. Por casi tres décadas, desde que se conoció la declaratoria, la pintura mural mexicana tuvo una gran aceptación, nacional e internacional, por haber logrado expresar los valores locales con un lenguaje universal derivado de las corrientes artísticas europeas más innovadoras del momento. De pronto, a principio de los años cuarenta, una ola de artistas extranjeros, trásfugas de la Segunda Guerra Mundial, llegó a México para encontrarse con un grupo periférico del campo de la cultura local, entusiasta del surrealismo y distante del nacionalismo dogmático de la época. De estas corrientes marginales, Soto Soria habría de absorber valiosas lecciones modernistas, principalmente de pintores como Carlos Mérida y Mathias Goeritz. Además, en los talleres del ipn, aprendería el manejo de nuevas técnicas y materiales indispensables para comunicarse mediante un lenguaje plástico de avanzada.

Por otra parte, cabe subrayar que, como buen modernista, encontró en las culturas primitivas una fuente de inspiración. En su caso, las “mujeres bonitas”, figurillas de barro de la cultura de Tlatilco, representaron un gran descubrimiento estético; como ocurrió al escultor inglés, Henry Moore, con el arte maya y al alemán Goeritz con las esculturas prehispánicas del occidente de México. Por supuesto que tampoco debemos olvidar la fascinación del guatemalteco Carlos Mérida por el arte precolombino de mesoamérica.

En fin, el contacto con el pasado artístico de México, así como la interacción con creadores plásticos de excepcional talento motivó a Soto Soria a incorporarse a la Escuela Nacional de Antropología e Historia para cursar las carreras, primero, de museografía (especialidad que desapareció por falta de fuentes de trabajo) para luego inscribirse en arqueología, rumbo que, a mitad del camino, abandonó para comenzar su carrera laboral en el Instituto Nacional de Antropología e Historia, concretamente en 1954, en el Museo de Artes e Industrias Populares donde trabajó con sus colegas

Isabel Marín, Eduardo Pareyón y ocasionalmente con Miguel Covarrubias. En este ámbito conoció a grandes maestros de la antropología como a Rubén de la Borbolla, Alfonso Caso, Alberto Ruz e Ignacio Bernal, además de familiarizarse con la incipiente actividad museográfica que se empezaba a desarrollar de manea empírica, y lo mejor, sin prejuicios ni reglas establecidas. Fue precisamente el grupo de Soto Soria, entre los que se distinguen Isabel Marín, Iker Larrauri, Jorge Angulo y Mario Vásquez, el que arranca la museografía en México, especialidad que, a finales de la década de los sesenta, se profesionalizaría con la fundación de la Escuela de Restauración de Churubusco, en Coyoacán. De cualquier manera, la primera camada de museógrafos se probó en el Museo Nacional de Antropología, construido *ex profeso* para ese propósito en medio del bosque de Chapultepec en la Ciudad de México (1963-1964), proyecto del arquitecto Pedro Ramírez Vázquez. En este gran recinto, Soto Soria participaría con la museografía de la sala huichol, y en su labor lo asistirían las distinguidas manos plásticas de Carlos Mérida y Mathias Goeritz. ¿Quién diría que en 1998, Soto Soria dirigiría el proyecto de renovación museográfica de este emblema arquitectónico de México?

El punto central de este comentario tiene por objeto destacar que Alfonso Soto Soria es un diseñador de instalaciones de exposiciones verdaderamente moderno, pues su lenguaje plástico así lo acusa. Basta echar una mirada a las presentaciones gráficas de sus propuestas museográficas, así como a los bocetos geométricos de diseños de mobiliarios para identificar, de inmediato, un vocabulario formal abstracto. En sus instalaciones se distinguen juegos de luces y sombras, amplia gama de colores, tonos y texturas que resaltan los objetos exhibidos, ya sea en vitrinas o pedestales de elegantes formas geométricas, acompañados de discretas cédulas explicativas que ofrecen pistas sobre la historia y contexto de producción de la pieza puesta en valor. Para Soto Soria la museografía es diseño orientado a establecer la comunicación de la sociedad con su pasado y presente culturales, por tanto, para el especialista en museos, se puede decir que más es menos, parafraseando al arquitecto alemán Ludwig Mies van der Rohe, porque finalmente, a juicio de Flaubert, Dios está en el detalle.

Por último, quisiera mencionar que el documental ahora presentado refleja claramente la mentalidad moderna del protagonista. En efecto, Soto Soria asume un relato sintético con escasos datos, pues apenas nos dice que nació "hace mucho tiempo en el barrio de Coyoacán en el Distrito Federal", pero, ¿qué es mucho tiempo? Quizá se pueda pensar en la edad biológica del protagonista, pero también es posible suponer que al museógrafo sólo le interesa reflexionar sobre la experiencia acumulada y detener el tiempo

para emprender, a petición de su interlocutor, Carlos Vázquez, un viaje al interior de la memoria.

Ahora bien, en el plano del presente, registrado en el documental, los indicios, si bien ambiguos del pasado, sugieren el progresivo fluir de una autobiografía. La contraposición de estas huellas cronológicas denotan una tensión entre el transcurrir temporal "objetivo" del tiempo y la forma subjetiva en que el actor vive y da sentido al acontecer, nivel que, por cierto, acaba por organizar la arquitectura del relato grabado.

No obstante, de pronto, la noción de tiempo pretérito se pierde porque Omar Rodríguez, realizador del documental en cuestión, mantiene la consigna de guardar silencio y se niega a ofrecer al espectador referencias temporales para ubicar dentro de una cronología fáctica las vivencias narradas. A pesar de que los hechos se pueden identificar como sucesos pertenecientes al pasado de una vida gracias al ordenamiento de la narración, el espectador se confunde porque percibe una forma de ahistoricidad.

En efecto, se trata de un relato sin tiempo que dificulta al observador construir un contexto para ubicar las hazañas registradas en el mundo y atribuirles un significado dentro de la cultura mexicana. En ocasiones, las dudas son disipadas por el narrador que al valerse de fugaces señales suelta frases telegráficas para anunciarnos importantes revelaciones como que "... en los años cincuenta, sesenta, setenta empezó la museografía, no sólo en México sino en el mundo entero" o al compartir experiencias personales sólo para decirnos "que su inscripción en la carrera de arqueología ocurrió un año antes de que el maestro Alberto Ruz hallara la tumba de Pakal en el templo de las inscripciones en Paleque". El realizador, Omar Ramírez, incorpora entonces material iconográfico para llenar los vacíos informativos, pero la temporalidad se disuelve y el espectador se percata que la narración escuchada es una suerte de monólogo interior y coma tal se rige por la lógica del subconsciente donde no existe el tiempo.

En todo caso, tanto para narrador como para documentalista, lo que importa es construir un relato moderno, más bien minimalista, sin anécdotas nostálgicas ni fechas ni notas a pie de página que distraigan al observador porque su interés primordial consiste en poner en valor el significado de la experiencia vivida.

Como en una ensoñación, el conjunto de tonos blancos, negros y la gama de grises que reviste las imágenes fijas y en movimiento adoptadas para recrear el testimonio, sugiere una modernidad acorde con el pensar y sentir de un hombre deslumbrado por la vanguardia del siglo xx. La musicalización que envuelve las remembranzas refuerza aún más la manufactura moderna del producto audiovisual, ya que apenas se escuchan ritmos o

tonos parecidos a los que se oyen en talleres artesanales donde se fabrican los objetos de uso cotidiano que seguramente, un día cualquiera, algún especialista llevará a un museo.

La trayectoria de Alfonso Soto Soria, representa un esfuerzo de excepcional originalidad y creatividad que debemos reconocer cada vez que tenemos la suerte de recorrer algunas de las exposiciones a su cargo o mirar a través de una ventana, recortada en el muro de una tienda o cancel de un museo, para descubrir una joya preciosa. Gracias al maestro Soto Soria por sus aportaciones a la museografía mexicana, a Carlos Vázquez por rescatar la experiencia de los forjadores de la modernidad mexicana, a Omar Ramírez por poner en imágenes una vida, y a Gerardo Noriega por dar armonía a las palabras enunciadas.

Molinar, Patricia y Martha Rebeca
Herrera, *Creciendo en la Adversidad*,
México, Juan Pablos Editor /
Facultad de Medicina-Universidad
Autónoma de Sinaloa, 2009, 295 pp.

Citlali Quecha Reyna

Instituto de Investigaciones Antropológicas,
Universidad Nacional Autónoma de México

El municipio 122 del Estado de México, es decir, Valle de Chalco Solidaridad, es el lugar donde se desarrolla esta investigación, cuyo objetivo central es dar cuenta de la manera en la cual el desarrollo y crecimiento infantil puede ser impactado por la dinámica familiar en general, y por el papel de la madre en particular como garante de la reproducción social. En este sentido, las autoras realizan una articulación metodológica novedosa, engarzando a la antropología física con el estudio de los grupos domésticos y la psicología. Este diálogo transdisciplinar permitió a las investigadoras profundizar en la construcción de la “cultura materna” que en distinto grado introyectan y reproducen las 14 mujeres cuyas voces y experiencias se ven aquí reflejadas. De igual forma, se presenta una descripción de las vivencias infantiles en la esfera de lo familiar gracias a los datos obtenidos con los dibujos realizados por los niños y niñas de Valle de Chalco.

Este texto nos demuestra que la convergencia entre los estudios de corte cuantitativo y cualitativo es posible y, además, fructífero. Gracias a ello tenemos desde datos que nos refieren sobre las condiciones somáticas de los niños, hasta la información relativa a las historias de vida femeninas que nos permiten conocer una realidad particular en la cual, las alegrías y las tristezas afloran, así como las esperanzas que este sector poblacional económicamente desfavorecido genera.

El texto está dividido en cinco capítulos. En el primero de ellos, titulado “Entre dos ámbitos antropológicos”, se presenta una revisión teórica de los estudios relativos al tema de desarrollo y crecimiento infantil desde la perspectiva antropológica. Se exhiben las herramientas analíticas utilizadas para la obtención de datos enfatizando en la importancia del concepto de

“grupo doméstico” y “estrategias familiares de vida”, siendo éstos los elementos que permitirán dilucidar la forma en que el contexto inmediato de los niños influye en sus cuerpos y su salud. Para las autoras, la necesidad de presentar información que no solamente se circunscriba al ámbito de los datos duros es imperiosa, ya que de esta forma es posible generar un conocimiento más aproximado de la realidad que los seres humanos viven, como resultado de un proceso de socialización cultural.

El capítulo dos, “De entre el polvo y salitre emerge una ciudad”, ofrece un registro etnográfico puntual de los aspectos que caracterizan la vida cotidiana en Valle de Chalco. Podemos conocer el proceso histórico que han protagonizado los habitantes de este sitio, desde su creación como asentamiento irregular hasta su conformación municipal en el Estado de México. Asimismo, describen los recursos en materia de infraestructura con los que cuentan los pobladores “vallechalquenses”, además de los elementos sociales y culturales que rigen la organización social. El capítulo cierra con la descripción de un día en la vida de los pobladores.

En “Encuentros y desencuentros, cultura y amorío en el ciclo de reproducir la domesticidad cotidiana”, se profundiza en el análisis morfológico de las unidades domésticas, brindando información relativa a las formas de reproducción socioeconómica que las caracterizan. Merece, en este tercer capítulo, especial atención el tipo de vivienda, la dinámica familiar y de pareja que logran documentar las autoras. Concluyen el apartado señalando las similitudes y diferencias entre los grupos domésticos estudiados, así como los cambios y continuidades que es posible advertir en los patrones “tradicionales” familiares de Valle de Chalco, mismos que otras realidades sociales y culturales también enfrentan en lo concerniente a las nuevas maneras de conformar familias en la actualidad.

El cuarto capítulo, “Catorce mujeres que juegan el juego eterno y amargo de vivir, amamantar y reproducir la vida cotidiana”, muestra los testimonios de las mujeres en lo relativo al tema de la maternidad, los conocimientos que les han sido transmitidos generacionalmente y la disparidad entre los discursos y la realidad que existe alrededor de la figura de la madre. Página tras página es posible advertir las inquietudes, zozobras y preocupaciones que estas mujeres experimentan por la implicación del cuidado de los hijos en un contexto de carencias económicas notables. Las historias de vida detallan los aspectos que caracterizaron la soltería y la vida de casadas de las 14 mujeres, lo que permite concluir que existe entre ellas una cultura materna como resultado de las condiciones de vida de la población. Sin embargo, esto no significa que en dicha cultura materna la figura de madre amorosa sea la más practicada, por el contrario, la infor-

mación vertida cuestiona claramente este precepto que tradicionalmente se les ha adjudicado a las mujeres que son madres.

Finalmente, el capítulo cinco, "Desarrollarse en la adversidad", presenta los resultados del trabajo con niños y niñas, particularmente sobre el crecimiento físico y su desarrollo psicoemocional. Se presentan, también, 14 casos distintos en donde se registran: la dinámica familiar, las condiciones de vida, el crecimiento físico y el desarrollo del niño. La aplicación de tests psicológicos a los infantes, así como la elaboración de un dibujo "casa-árbol-pareja", permite conocer los aspectos que caracterizan su universo sentimental y su percepción familiar. La información pretende dar a conocer "como están" los niños en Valle de Chalco, su estado de salud como resultado de un estilo de vida específico y la adversidad que deben sortear en su proceso de crecimiento.

Concluye la investigación con el apartado "Al final...la vida va", donde las autoras ofrecen los aspectos más sobresalientes de su indagación. Es aquí donde, a manera de reflexión final, pueden decir que la perspectiva cualitativa fue de enorme utilidad en su estudio. Gracias a ello pudieron advertir un mundo mucho más amplio y complejo en materia de percepciones y emociones, al que difícilmente habrían llegado de sólo centrarse en las herramientas de medición tradicionales de la antropología física.

Llegan a la conclusión que el desarrollo psicoemocional y físico de los niños está íntimamente influido por el contexto familiar, que en los casos estudiados se caracterizaron por vivir carencias económicas y afectivas. Aunado a ello se pudo conocer la serie de contradicciones que para las mujeres estudiadas representa el ser madre.

Adentrarse en los factores subjetivos de los actores sociales constituye un enriquecimiento para la investigación humanística en su conjunto. Dar cuenta de las angustias, pero también de los momentos de júbilo y felicidad, nos permiten ubicar al ser humano (hombre o mujer) como un ente no solamente biológico, como mencionan las autoras, sino como un sujeto capaz de vivir, interpretar e ir por la vida construyendo un mañana que dote de sentido a su existir presente.

Revista Cuicuilco, núm. 46, mayo-agosto 2009. Editada en el Departamento de Publicaciones de la ENAH. Impresa en los talleres de Ediciones Del Lirio S.A. de C.V. en tipo Palatino de 10 puntos. El tiraje consta de 1000 ejemplares.